Герменевтика древнерусской литературы

STUDIA PHILOLOGICA

ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ РАН
ОБЩЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

СБОРНИК 15

Ответственный редактор
О. А. Туфанова

РУКОПИСНЫЕ ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕЙ РУСИ
МОСКВА
2010

УДК 801.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)1
Г 37

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 09-04-16060

Г 37 Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 15 / Ин-т мировой литературы РАН; Об-во исследователей Древней Руси; Отв. ред. О. А. Туфанова — М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. — 896 с., ил. — (Studia philologica).

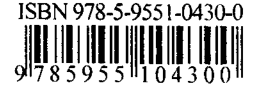
ISSN 1726-135X
ISBN 978-5-9551-0430-0

Книга является собранием монографий и статей, посвященных русской истории, литературе, искусству, общественной мысли XI — XVIII вв. Основу сборника составляют работы сотрудников отдела древнеславянских литератур ИМЛИ им. А. М. Горького РАН и участников семинара Общества исследователей Древней Руси, представляющие различные научные школы и направления.

Книга адресована в первую очередь подготовленным читателям — ученым-медиевистам, преподавателям вузов, аспирантам и студентам-филологам, историкам, искусствоведам.

ББК 83.3

ISBN 978-5-9551-0430-0



ОГЛАВЛЕНИЕ

МОНОГРАФИИ

М.В. Первушин

«ЖИТИЕ ПРЕПОДОБНОГО ЕВФРОСИНА ПСКОВСКОГО»: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ

Часть II. Исторический контекст возникновения «Жития Евфросина Псковского» и история бытования памятника в XVI–XVII вв.

М.Е. Башлыкова

ТОПИКА ЖИТИЙ В КИЕВО-ПЕЧЕРСКОМ ПАТЕРИКЕ РЕДАКЦИИ 1661 ГОДА

СТАТЬИ

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

ПОЭТИКА

ТЕКСТОЛОГИЯ

ТРАДИЦИИ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В XVIII–XXI вв.

СТОЛЕТИЕ ВЕРЫ ДМИТРИЕВНЫ КУЗЬМИНОЙ

МОНОГРАФИИ

М. В. Первушин

«ЖИТИЕ ПРЕПОДОБНОГО ЕВФРОСИНА ПСКОВСКОГО»: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

«Житие и жизнь и подвизи преподобнаго отца нашего Ефросина трудолюбца пустынножителя»[1] – так озаглавлена Первоначальная редакция «Жития Евфросина Псковского» – памятника древнерусской письменности конца XV в., изучению которого посвящено данное исследование.

Преподобный Евфросин родился около 1386 г. под Псковом в «веси Виделепьскиа, разстояние имущи от града 30 поприщь»[2]. Точной даты рождения Евфросина не указано ни в Первоначальной, ни в последующих редакциях «Жития». Указано лишь количество прожитых им лет – 95 и год его смерти – 1481-й. В крещении он был назван Елеазаром. Приняв постриг в псковском Снетогорском монастыре, Евфросин через короткое время покидает его, открывая новый для Пскова вид подвижничества – пустынножительство. До него вся монашеская жизнь Псковской земли сосредотачивалась в городах или пригородах. Та роль, которую сыграл преподобный Евфросин в истории монашества псковского, сравнима по значимости с трудами Сергия Радонежского для монашества московского[3].

Евфросин стал первым псковским пустынножителем. Он же первым основал и общежительное монашество, явившись составителем древнейшего общежительного иноческого «Устава». Новая форма монастырской жизни получила широкое распространение в Псковской земле, причем совершенно независимо от влияния идей пустынного монашеского жития, бытовавших в то время в северо-восточной Руси. Имела она влияние также и за пределами Псковской земли[4]. Большинство канонизированных псковских преподобных отцов, живших начиная с XV столетия, так или иначе связаны с именем Евфро-

сина, являясь либо его «спостниками», либо учениками, либо учениками учеников.

Евфросин Псковский был не только подвижником, но и писателем[5], который, кроме «Устава», написал еще несколько посланий и «Духовное завещание»[6]. Однако известность Евфросину принесло (кроме заслуг на духовном и литературном поприщах) деятельное участие в богословских спорах об аллилуйе, разгоревшихся в Пскове в XV столетии. Уже на соборе 1551 г. авторитетом Евфросина и его «Жития» была повсеместно утверждена сугубая практика пения этого церковного славословия. Однако через сто лет на Большом московском соборе 1666–1667 гг. двойное возглашение аллилуйи было заменено тройным, а «Житие Евфросина», впрочем как и сама его личность, подверглось резкой критике и осуждению. Это определило сложный характер литературной истории «Жития Евфросина», а также пристальный интерес к нему и со стороны старообрядческих книжников, и со стороны полемистов господствующего вероисповедания. Однако сложность этого бытования обеспечивали лишь вторая (Васильевская) и последующие редакции памятника, Первоначальная же редакция находилась в забвении. Она была обнаружена и стала доступна для научного изучения лишь с конца 60-х гг. XIX столетия. Несмотря на то что с этого момента прошло уже около 150 лет, целый ряд проблем, связанных с изучением памятника, остается не только не проясненным, но даже и не поставленным.

Цель настоящей работы определена неизученностью литературного значения «Жития Евфросина Псковского» и его роли в дальнейшем развитии как агиографического жанра, так и всей древнерусской литературы. Безусловно, роль и значение древнерусской агиографии существенно шире только практических задач, указанных отдельными исследователями[7]. Так, «повествования некоторых агиографических памятников не могли не придавать им характер не только чтений для "душевной пользы", не только исторических справок о чтимом святом, но и чтений, увлекающих читателя развитием перипетий, своими коллизиями, отражением в рассказе человеческих страстей и переживаний»[8]. В то же время вопрос о границе между художественным и нехудожественным, редко встающий перед исследователями новой литературы, весьма важен и сложен, когда речь идет о средневековой письменности. С одной стороны, значительная часть памятников древнерусской книжности обладает несомненными признаками литературности. С

другой – эта литературность не осознается в качестве самостоятельного феномена. Она «подчинена иным, внеэстетическим функциям: религиозно-экзегетической, дидактической...»[9]. У исследователей древнерусских литературных памятников вообще и агиографических в частности «угол зрения на литературу древнюю должен быть иным, чем применяемый к новой литературе»[10], что, в свою очередь, ставит перед ними задачу выявить авторскую художественную «концепцию действительности»[11], ее характер и найти ей правильное объяснение, т. е. оценить значение жития как произведения литературного. Стоит она и перед настоящим исследованием.

Критическое исследование и осмысление агиографического наследия в нашей стране берут свое начало в середине XIX в., примерно тогда же началось и изучение «Жития Евфросина Псковского». Среди церковных писателей можно отметить работы А.Н. Муравьева «Жития святых Российской Церкви»[12] и архиепископа Черниговского Филарета (Гумилевского) «Русские святые, чтимые всею Церковью или местно»[13]. Обе работы представляют собой справочные издания, цель которых – нравоучительная миссия, однако второй автор более критичен к житийной литературе.

О Евфросине как духовном писателе упоминали в своих обзорных трудах митрополит Евгений (Болховитинов)[14] и уже упомянутый архиепископ Филарет (Гумилевский)[15]. Отдельные замечания о «Житии» содержались в описании рукописных собраний. В 1864 г. «Житие Евфросина» в редакции псковского агиографа пресвитера Василия было издано в «Памятниках старинной русской литературы»[16]. Во вступлении к «Житию Евфросина» Василий ссылается как на свой основной источник на некое жизнеописание святого, созданное неизвестным автором до него, но до конца 60-х гг. XIX в. «Житие Евфросина» было известно только в редакции Василия.

Чуть раньше, в первой половине XIX столетия, началась разработка истории псковской церкви и духовенства в рамках сбора и обобщения фактического материала по общерусской церковной истории. Епископ Амвросий (Орнатский), автор обширного труда по истории российской иерархии[17], собрал в одно целое весь известный и доступный ему материал по истории епархий, церквей и монастырей. Этот труд представляет сегодня небольшой научный интерес. Еще в начале XX в. он уже считался устаревшим, т. к. содержал много неточностей и ошибок. Однако современное издание седьмого

тома[18], включающего в себя уставы российских монастыреначальников, исправленное и дополненное по различным критическим изданиям, имеет определенную научную ценность.

В последующие годы в продолжение работы, начатой епископом Амвросием, появилось немало трудов по русской церковной истории, в которых так или иначе затрагивались вопросы Псковской земли. Чаще всего псковский фактический материал в этих работах излагался иллюстративно при разборе вопросов общей истории. Среди этих трудов особое место занимают исследования митрополита Макария (Булгакова)[19] и Е. Е. Голубинского[20]. В этих обширных трудах по истории Русской Церкви нашлось место для нескольких тем из псковской церковной истории, по которым каждый из этих авторов старался высказать свое мнение. Среди этих тем особо следует упомянуть одну, имевшую непосредственное отношение к данному исследованию, – спор об аллилуйе и с ней в контексте освещение личности преподобного Евфрсина и его «Жития». Однако мнение митрополита Макария по обозначенной теме несамостоятельно. Его выводы и соображения восприняты из исследования В.О. Ключевского, о котором мы скажем ниже. Все научные труды по истории Русской Церкви, которые по частным ее вопросам хоть как-то затрагивают тему диссертации, изданные до открытия и введения в научный оборот Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского», не являются определяющими, т. к. исследования в них ведутся с учетом лишь Васильевской редакции, отличающейся от первой некоторыми существенными хронологическими изменениями.

В 1871 году вышел труд В.О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник»[21]. Исследуя жития XII–XVII вв., В.О. Ключевский показал развитие русской агиографии. Он продемонстрировал методы научной историко-филологической критики житийных текстов, которые позволили установить верное соотношение между действительными событиями и позднейшими «наносными» преданиями, а также раскрыть литературные достоинства и недостатки многих житийных памятников. Ученый вводит в научный оборот и Первоначальную редакцию «Жития Евфросина Псковского», делая основные выводы об авторе, времени написания, отношении с Васильевской редакцией и т. п., на которые потом будут опираться все исследователи этого памятника литературы.

Труд В.О. Ключевского дал своеобразный толчок дальнейшим исследованиям агиографии. Н.П. Барсуков начинает составлять по возможности исчерпывающий справочник источников русской агиографии. Его труд выходит в свет в 1882 г. и включает около 700 имен подвижников[22] (для сравнения, у Ключевского их 166), а в 1891 г. появляется аналогичный труд архимандрита Леонида[23]. Н.П. Барсуков в своем исследовании указал 15 списков «Жития Евфросина Псковского» разных редакций[24].

Исследований, непосредственно относящихся к теме диссертации, кроме работы В.О. Ключевского, крайне мало. Труды И.Ф. Нильского и Е.Е. Голубинского раскрывают тему в свете старообрядческого раскола[25]. Оба ученых сопоставляют Первоначальную редакцию «Жития Евфросина» с другим памятником древнерусской литературы – «Посланием к ктитору Афанасию»[26], схожим по однородности темы и по некоторым выражениям с Первоначальной редакцией. Е.Е. Голубинский настаивает на подложности «Жития» преподобного, утверждая, что оно сфабриковано сторонниками сугубой аллилуйи (это мнение поддерживает и П.С. Смирнов[27]). Иной направленности труд В.Н. Малинина, который исследует литературную историю памятника в контексте более полного освящения жизни и трудов старца Елеазарова монастыря Филофея[28]. В «Житии Евфросина» ученый уделил основное внимание датировкам тех или иных событий как в жизни основателя обители, так и в истории самого монастыря.

Наиболее полное исследование текста Первоначальной редакции «Жития Евфросина» проводит Н.И. Серебрянский в своих «Очерках по истории псковского монашества»[29]. Им также была издана Первоначальная редакция «Жития» с предисловием, в котором он затронул некоторые проблемы изучения этого древнерусского памятника литературы. В «Очерках» ученый исследовал литературную историю «Жития Евфросина» на большом рукописном материале, рассмотрев в связи с вопросами биографии и творчества преподобного историю монастыря и религиозных споров об аллилуйе как в XV–XVI вв., так и в более позднее время. В приложениях к монографии Н.И. Серебрянский издал «Устав» Евфросина, а также «Похвалу преподобному Евфросину» из редакции Василия и часть текста «Жития Евфросина» с критическими замечаниями переписчика по рукописи из собрания Священного Синода под № 1230. Пожалуй, это единственный труд

по теме исследования, который отличается скрупулезностью подбора материала и критическим подходом к источникам. Однако и в нем встречаются не только неточности, но и противоречия, которые будут рассмотрены непосредственно в тексте работы. Некоторые выводы Н. И. Серебрянского также нуждаются в корректировке с учетом современных научных достижений. Сочинениями этих авторов ограничивается перечень научных работ по поставленной теме. Высказывания других ученых по данному вопросу, к примеру И. С. Некрасова[30], не представляют собой ничего нового – они лишь повторяют выводы уже названных исследователей. После Н. И. Серебрянского рукописная традиция «Жития Евфросина Псковского», как и литературная история текста, не были предметом специального исследования вплоть до настоящего времени.

Среди современных исследователей, обращавшихся к «Житию Евфросина Псковского», можно отметить Т. М. Бойнову. Она защитила диссертацию по лингвистике, посвященную изучению системы форм словоизменения языка и выяснению языковой ориентации первоначальной редакции[31]. Т. В. Круглова в своем историческом исследовании по средневековому периоду Церкви в Пскове[32], затрагивая вскользь поставленную тему, делает совершенно противоречащие всем предыдущим исследованиям этого вопроса выводы, причем совершенно не обосновывая их. Другие современные авторы не останавливаются так подробно на поставленной теме, а если и затрагивают ее, то пользуются вышеназванными исследованиями.

Только один труд выделяется своей значимостью и широтой привлеченных к исследованию «Жития Евфросина» материалов – это многолетние исследования псковской ученой В. И. Охотниковой, посвященные в основном текстологии и археографии изучаемого памятника[33]. Однако с некоторыми выводами автора согласиться довольно сложно. Разберем особо спорные выводы ученого, чтобы не включать громоздкую полемику непосредственно в текст представленного исследования.

Во-первых, В. И. Охотникова, проанализировав текст Первоначальной редакции «Жития Евфросина», приходит к заключению, что «существовало два произведения, написанных одним и тем же автором, которые он сам различает как Житие и Повесть. Одно из них – Житие – не сохранилось, его состав и содержание можно восстановить в самых общих чертах»[34]. Аргументируя свой вывод, современная исследователь-

ница указывает на то, что сам автор Первоначальной редакции не воспринимал свое сочинение как житие. На протяжении всего текста он неоднократно называет его то «повестью», то «беседой», то «словом», то «сказанием», а то и «житием», хотя и реже[35]. Однако древнерусский автор вряд ли отдавал себе отчет в разграничении смыслового значения слова «житие» (или «повесть») для описания жанровой специфики своего труда. Это легко можно увидеть на примере других памятников древнерусской литературы, предшествовавших Первоначальной редакции. Так, Епифаний Премудрый в «Житии Сергия Радонежского» именует свой труд не только «житием» в смысле «жизнеописания» («толико лет минуло, а житие его не писано... аз, окаанный и вседръзый, дръзнух на сие», «еже в житии его» и др.[36]), но наравне с ним и даже чаще – «повестью» («како убо таковую, и толикую, и неудобь исповедимую повемь повесть», «начинающу ми начинание и ко ей же устремихся сказаниа повести», «боюся усумняся прикоснутися повести», «повесть чинити», «положити начало повести», «к предлежащей повести» и др.[37]), а также – «беседой» («довлеет беседа», «подлежащая беседа», «имемся по беседу» и др.[38]), «сказанием» («таковому сказанию»[39]), «словом» («начнем же уже основу слова»[40]), «писанием» («возвестити писаниемь»[41]). Даже названия некоторых житий, не говоря уже об авторском определении жанра непосредственно в тексте, мало соответствуют (согласно В. И. Охотниковой) тому жанру, в котором они написаны: «Слово о житии и учении святаго отца нашего Стефана, бывшаго в Перми епископа»[42], «Слово об Антонии черноризце, бывшем в Руси основателе Печерского монастыря»[43], «Повесть о Петре, царевиче ордынском»[44], «Повесть о житии Александра Невского»[45] и др. К сожалению, в большинстве случаев средневековый автор не стремился к строгому определению жанра собственного произведения[46], поэтому попытаться определить по авторским ремаркам в тексте, в каком жанре он видел свое произведение, если нет на то прямых его указаний, – задача крайне сложная.

В Первоначальной редакции «Жития Евфросина» встречаются авторские комментарии о том, как автор работал над своим произведением. Эти авторские замечания еще раз убеждают В. И. Охотникову в правоте ее вывода, что автор Первоначальной редакции сначала написал неизвестное нам Житие, а затем уже исследуемый памятник. Приведем их: «сие же чюдо и преднаписах въ житьи святаго и поставих и в ряду чюдес, по-

неже бо тамо паче нечто мало не исправих, не побрегох бо дострочно испытуя сказателя, и сего ради здеся паче исполних исправлениа мере и поставих в ряду бываемое сице» (67 об.), «сице же убо слышасте начало и конець святаго, якоже преднаписах о нем в житии его» (71 об.), «Елма прьвое в начале, егда наченшу ми писати яже по ряду житье преподобнаго, како родися от благочестиву родителу и како въспитанъ бысть в добре наказании и како възрасте в чистоте и целомудрии в съвершена мужа от пеленъ своих въ страсе Божии, сице же егда приидох словом к повести онои, како ходи бе в юности своеи премудрыи Елиозарь къ царюграду...» (л. 86–86 об.) и др. Н.И. Серебрянский эти авторские замечания относил к черновым заметкам, говоря о подготовительном этапе работы над исследуемым памятником. Доводы ученого хоть и имеют предположительный характер, но вполне обоснованны и взвешенны[47]. В отличие от выводов Н. И. Серебрянского, выводы В. И. Охотниковой не столь убедительны. Не комментируя рассуждений Н.И. Серебрянского, о чем она сообщает особо[48], В.И. Охотникова утверждает, что «из поля зрения ученого выпала фраза, пожалуй, более всего убеждающая в том, что до ⟨Первоначальной редакции⟩ этим же автором было написано Житие Евфросина: "сице же убо слышасте начало и конець святаго, якоже преднаписах о нем в житии его"»[49]. Однако это замечание древнего списателя можно понять и не так, как хочет того исследовательница. Для адекватного истолкования текста необходимо соблюдение ряда герменевтических правил. Одним из таких правил интерпретации древнерусских памятников является «разграничение генезиса и функции», т. е. тот или иной мотив, образ, эпизод, сюжет должен определяться не по своему происхождению, а по функции в тексте[50]. Функция разбираемого высказывания приобретает иной смысл, если учитывать его положение в общей композиции произведения. Так, автор Первоначальной редакции завершает этой фразой рассказ о кончине Евфросина, тем самым подводя черту под повествованием о жизни святого. Далее в тексте памятника следует похвала святому и умаление себя автором. Это вполне соответствует требованиям агиографического жанра, согласно которому далее должно идти описание чудес. И действительно, автор приступает к раскрытию своих сонных видений, в которых вновь (как бы вынужденно) возвращается к описанию жизни преподобного в обители. Хотя он еще и не относит видения к чудесам, последующие редакторы (начиная с Василия)

уже включают их в счет чудес. В таком повороте сюжета можно увидеть определенную авторскую задумку. Этот авторский композиционный замысел в сочетании с процитированной (итоговой) фразой после кончины преподобного скорее убеждает читателя в истинности видений первому списателю, уже написавшему о святом, как ему казалось, все и вдруг узнавшему еще дополнительные биографические факты.

Следующий аргумент В. И. Охотниковой о двух произведениях неизвестного автора разбивается о композиционную структуру Первоначальной редакции. Так, исследовательница утверждает, хоть и с оговоркой о трудности доказать, следующее: в неизвестном «Житии» автор «работал над эпизодами... в их хронологической последовательности»[51]. Логически это вполне обоснованно – как же еще мог работать автор над жизнеописанием человека, если не в хронологической последовательности. Авторские заметки о работе над своим произведением даже позволяют исследовательнице выстроить эту хронологию. Однако если считать, что эти заметки относятся не к черновикам произведения, как предполагал Н. И. Серебрянский, а к написанному ранее Житию, как предполагает В. И. Охотникова, то в последовательность жизни Евфросина вкрадывается недопустимая ошибка, противоречащая как автору Первоначальной редакции, так и самому Евфросину. Согласно предположению В. И. Охотниковой, чудо о Кононе, входящее в состав Первоначальной редакции, было описано и в неизвестном «Житии» того же автора. В Первоначальной редакции оно было исправлено и дополнено, о чем свидетельствует авторский текст: «Сие же чюдо и преднаписах въ житьи святаго и поставих и в ряду чюдес, понеже бо тамо паче нечто мало не исправих, не побрегох бо достречно испытуя сказателя, и сего ради здеся паче исполних исправлениа мере и поставих в ряду бываемое сице» (л. 67 об.). Согласно дальнейшему повествованию, с одной стороны, и предположению современной исследовательницы, с другой, автор прерывает работу над неизвестным Житием на эпизоде путешествия Евфросина в Царьград: «Елма прьвое в начале, егда наченшу ми писати яже по ряду житье преподобнаго, како родися от благочестиву родителу и како въспитанъ бысть в добре наказании и како възрасте в чистоте и целомудрии в съвершена мужа от пеленъ своих въ страсе Божии, сице же егда приидох словом к повести онои, како ходи бе в юности своеи премудрыи Елиозарь къ Царюграду на въспросъ па-

триарху пресвятаго ради и божественаго алилугиа, и тоижь паче двоити повеле ему, мне же малоумну сущу и зело паче скуду разумомь и недоумениемь о вещи обиату; како напишю и слово изнесу от божественои таине неиследимое смотрение Вседръжителя и како досягу немеримую глубину пресвятыа алилугиа умными помыслы, понеже неведущу ми нимало искуса о вещи. Сего ради начах скорбети и печалити и святаго призывати на помощь мою, да милость Бога вразумити мя о вещи неведениа моего и уцеломудрити на виновная. И бех егда в глубине уныниа и великое недоумение постиже мя, и умное ми парение души моеа не деиствует, и слово мое не вяжется, и беседы тръжество житье святаго многоценныи поставъ не тчет ми ся, и духовное злато не точится и не плететь ми ся, но яко въ многая паче размыслениа рассеами ся деиство умное божественаго ради алилугиа, но паче и сицевая мыслити начах: тъ аще не избращу о таине искомаго, тъ уже паче сего ради житие святаго не имать мною съврьшитися» (л. 86–87 об.). Если сопоставить чудо о Кононе с вышеприведенным отрывком, то получится вполне логичная картина, о которой и пишет В. И. Охотникова: «Рассказ о хождении в Царьград в ⟨неизвестном⟩ Житии стоял после описания чудес, то есть хождение в Царьград относилось к монастырскому периоду жизни, а не к юности Евфросина»[52]. Но в приведенном отрывке о посетивших автора сомнениях подчеркивается: «...како ходи бе в юности своеи премудрыи Елиозарь къ царюграду» (л. 86 об.). Автор использует здесь даже мирское имя преподобного, чтобы подчеркнуть время хождения – до принятия иноческого пострига, а в рассказе самого Евфросина о путешествии в Константинополь ясно указано даже время, когда он там был: «...еще бо ми унну зело и не мниху сущу, и помышляа, молящися, глаголахъ въ сердци своемь: Господи Иисусе Христе, настави умь мои в разумь истины, да увемь известно, кая уста приатно благословъляют имя Твое свершеное единосущнаго въ Троице без пороха въ Божестве и въ человечестве, кая ли суть уста приатнее, двоащаа ли пресвятая алилугиа, или троащая, кое угодно есть пред Тобою, Господи Боже мои Иисусе Христе, Слово Сыне Единосущны и Безсмертны Отцю и Духови. И сетовах о семь болезнено пред Богом и много вопрошах от церьковныа чади стареиших мене о велицеи тои вещи, и никто же възможе таины сеа протолковати ми на полезне ко благочестию; сами бо тогда волняхуся о божественомь том любомудрии и великъ

раскол влагающи посреди Христовы Церкви, овемь бо двоящи, а овем троящим пресвятая алилугиа. И видех нестроение церковное и великое разногласие посреди чади священныа и сего ради не могох стрьпети възмущению неприазнену, сиа же видех и слышах, но паче зело убояхся от самогласиа вещи сиа, и не вемы аз, кое есть годе Богу и лучшее ми есть ко благочестию изберу: двою ли глаголю или трою пресвятая алилугиа; о семь же не домыслих и не видех что сътворити. Но паче ведех, яко от Костянтина града просветилася есть святемь крещением виликая Руская Земля наша, оттуду же и вера въ Христа и законъ церковны, тако же и уставъ изложися православному пению въ всю подсолнечную и в конци вселенныа христьаньствующим непорочно в новеи благодати законе Христове. И таже сицы веды, умыслих лучшее и наипаче устремихся ко царствующему граду, въсхотех бо видети и слышати моима очима и ушима чина церковнаго, да известное и увемы испытающи и истинну от патриарха от пресвятеи Божии алилугии, таже и вижу купно поющаго клироса Вселеньскыа Церкви, да разумею, коим образом въспевают славу Божию, животворящее Слово Христа, троити ли или двоитъ вселеньская церкви пресвятую алилугию, да увемы уставьны обычаи Божиа алилугиа, да извещу собе паче моих слухом и видениемь, и семи на искусъ буди и на велику ползу, и темь уверюся, оттуду же и образ возму про священыа вещи пресвятыа алилугии; егда двоить вселеньская церкви, то уже паче и аз удвою, да ли егда троит, то и аз утрою. И Божею благодатью и его вемы неизреченными судбами бых в Костяньтинове граде в добрую пору, задлъго до взятиа богохранимаго царяграда от поганого бусурменина турьскаго. Бых же во царство благочестиваго царя Кальанина и при освященнои пастве патриарха Иосифа, тому бо тогда престолъ дръжащу Вселеньскыа Церкви София Божиа Премудрости» (л. 34 об.–36). Также описывая свое бедственное положение и прося новгородского архиепископа Евфимия заступиться за него, Евфросин в послании к нему ясно указывает на время, когда он начал двоить аллилуйю и почему: «...мне же обычаи есть от юности двоити божественая алилугиа, а не троити сице, яко же они творят ⟨...⟩ Но аз не от своего обычая проумел есть двоити божественая алилугиа, но паче от вселеньскыа церькви взях сиа и навыкох ю тако глаголати. Того бо ради бых въ Цареграде, но еще бых в добрую пору, еще не убо обладан тогда богохранимыи Костянтиновъ град от поганых безсерменъ; но бых в

самыи благодатьны цвет и въ время всекрасныа тишины нерушимыа веры въ Христа и мироблагоюханного тогда благочестиа изобиловах душю мою. Таже приахъ от патриарха, купно же и от всего клироса вселеньскыа церкви, божественаго того гобьзованиа непороченъ плод дважды глаголати пресвятая алилугиа» (л. 49–49 об.).

Автор Первоначальной редакции не мог противоречить сам себе, написав сначала неизвестное Житие с одной хронологией событий, а затем Первоначальную редакцию, но уже с другой, как утверждает В. И. Охотникова. Если и существовало какое-либо произведение того же автора, о котором мы можем догадываться, то только черновые записи, часть из которых (если не все) послужили основой Первоначальной редакции.

Еще одно противоречие можно увидеть в выводе В. И. Охотниковой о наличии неизвестного Жития. Так, первый списатель, описывая жизнь преподобного в неизвестном нам Житии, довел свое повествование до путешествия в Царьград (согласно тексту Первоначальной редакции: «...ть уже паче сего ради житие святаго не имать мною съврьшитися» (87 об.), полную цитату см. выше). И в то же время в тексте встречается авторская фраза: «...сице же убо слышасте начало и конець святаго, якоже преднаписах о нем в житии его» (л. 71 об.), т. е. неизвестное Житие было написано автором до смерти преподобного. Как состыковать эти два противоречащих момента, В. И. Охотникова, к сожалению, не объясняет. Скорее наоборот, она еще более запутывает читателя, когда вдруг сообщает без каких-либо предварительных комментариев следующее: «Мы полагаем, что до ⟨Первоначальной редакции⟩ могли быть созданы две (sic!) редакции Жития Евфросина»[53]. Автором одной из них исследовательница считает самого игумена Памфила, другой – видимо, автора Первоначальной редакции, о котором, неизвестно, дописал ли он Житие преподобного, но «отдельные части Жития Евфросина были им написаны»[54], с уверенностью заключает исследовательница. Трудно принять во внимание это высказывание и дать какие-либо комментарии к нему в силу его крайней гипотетичности.

Разбирая вторую Васильевскую редакцию «Жития Евфросина», современная исследовательница ставит вопрос об источнике (а точнее, источниках) Васильевской редакции в контексте своего поиска неизвестного «Жития Евфросина». В частности, она считает, что слова Василия, написанные им в предисловии про использованный источник («некако и смут-

но, ово зде и ово инде, и на многа части глаголана бяху чудодействиа святаго»[55]), «удивительно точно характеризуют особенности композиции»[56] Первоначальной редакции, «однако только характеристики композиции недостаточно для утверждения, что источником Василия была именно Повесть об аллилуйе (т. е. Первоначальная редакция. – *М. П.*), а не другое произведение, близкое по содержанию и тексту»[57]. Но скорее именно указание Василия на разброс биографических сведений «ово зде ово инде» является главным доказательством отсутствия другого источника, т. к. если бы он существовал, то незачем было бы использовать столь некачественную Первоначальную редакцию, жалуясь на недобросовестного автора будущему читателю.

Во введении к изучению литературной истории «Жития Евфросина Псковского», подводя итог историографическому обзору, В. И. Охотникова пишет: «Позволю напомнить основные выводы о литературной истории текста Жития Евфросина, которые содержатся в работах В.О. Ключевского, В. Малинина, Н.И. Серебрянского, на работы именно этих ученых опираются все исследователи, обращающиеся к тексту Жития Евфросина»[58]. Но через абзац от этой фразы В. И. Охотникова сообщает следующее: «Биографические сведения о Евфросине, разбросанные в тексте Первоначальной редакции... Василий разместил в хронологическом порядке»[59]. Ни у одного из перечисленных ею ученых не содержится такого вывода. Это утверждение В. И. Охотниковой – ее личный вывод, который, к сожалению, не доказан ею, но проводится с завидной настойчивостью[60]. Почему? Потому что на нем зиждется постулат доказательства существования общего протографа Первоначальной, Васильевской и нескольких других редакций «Жития». Стараясь найти этот невиданный протограф, который, по мнению ученого, отразился на Васильевской редакции, В. И. Охотникова проводит сравнительные анализы эпизодов Первоначальной редакции и редакции Василия, пытается найти те отличия, которые могли бы доказать существование неизвестного «Жития», повлиявшего на редакцию псковского агиографа. Однако выводом к этим действиям исследовательницы служит фраза о том, что однозначного ответа на вопрос о восхождении текста Василия к неизвестному нам «Житию» – нет[61].

Следующим немаловажным аргументом в приведенных В. И. Охотниковой доказательствах существования не-

известного «Жития» первого списателя является упоминание Василием о посаднике Афанасии[62]. Василием он упоминается в новой по отношению к Первоначальной редакции главе «О умножении брашен» (Син. 634, л. 67 об.–70 об.). Это исторически точное наименование посадника убеждает В. И. Охотникову в том, что «описание истории о умножении брашен принадлежит не Василию, не он составил этот рассказ»[63]. «Василий был не склонен разыскивать редкие известия о героях своих произведений, – пишет исследовательница, – он не склонен к кропотливой работе... Значит эти сведения содержались в одном из источников, к которым обращался Василий»[64]. В Первоначальной редакции этот эпизод вообще отсутствует, у Василия же, кроме имени посадника, в этом рассказе нет другого фактического материала, он этикетен. Остается выяснить, где (или у кого) Василий мог узнать об одном из благодетелей Евфросинова монастыря, жившем на сто лет раньше написания Васильевской редакции? Если бы обитель Евфросина была обычным древнерусским монастырем, то выяснить имя посадника без «кропотливой работы исследователя» было бы практически невозможно. Однако с середины XV столетия и до последнего его десятилетия Евфросинова обитель была игнорируема большинством псковского общества. Синодик монастыря был практически пуст в это время существования обители. Каждый, кто хоть как-то проявлял любовь к монастырю, был на счету у братии, а уж тем более если это был псковский посадник. Таким образом, имя Афанасия «лежало на поверхности», его не надо было искать, роясь в летописях и хрониках. Оно вполне могло быть занесено в монастырский синодик на первых его страницах в качестве ктитора «святыя обители сия» (пожалуй, единственного в это время: 1448–1472 гг.).

Другие доказательства В. И. Охотниковой о вероятном использовании Василием неизвестного нам «Жития» первого списателя не представляют серьезных аргументов и носят скорее характер размышлений и предположений.

Для доказательства своей точки зрения современная исследовательница привлекает также и несколько кратких (проложных) «Житий Евфросина». Имеющиеся возражения на эти догадки ученого помещены непосредственно в тексте диссертации по причине их малого объема.

Таким образом, завершая историографический обзор, можно сделать вывод о том, что крайне узкий круг ученых зани-

мался изучением «Жития Евфросина Псковского». Однако среди обращавшихся к литературоведческому исследованию этого памятника древнерусской письменности еще меньше тех, чьи труды заслуживают пристального внимания (В.О. Ключевский, Н.И. Серебрянский, В.И. Охотникова). Вопросы же герменевтического исследования Первоначальной редакции «Жития», его художественной семантики и жанровой специфики были не только не разрешены в предыдущих исследованиях, но даже и не подняты. Заполнить эту лакуну и призвано данное исследование.

Часть I

ЛИТЕРАТУРНАЯ ИСТОРИЯ «ЖИТИЯ ЕВФРОСИНА ПСКОВСКОГО» В ДРЕВНЕРУССКОЙ КНИЖНОЙ ТРАДИЦИИ, ЕГО ПОЭТИКА И СЕМАНТИКА

§ 1. Первоначальная редакция «Жития Евфросина Псковского»

1.1. К вопросу об истории открытия рукописи Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского»

Рассматривая литературную историю «Жития Евфросина Псковского», легко заметить его большую распространенность в значительном количестве сохранившихся списков. Но все они принадлежат к редакции, написанной псковским пресвитером Василием (в иночестве Варлаамом) около 1550 г. по просьбе братии основанного преподобным Евфросином монастыря. Именно в этом произведении псковского агиографа мы находим единственное упоминание о существовании еще одного сочинения о Евфросине, которое послужило главным источником для Василия в его работе над «Житием». В предисловии к своему труду пресвитер Василий упоминает о некоем списке «Жития Евфросина», составленном каким-то (в то время уже забытым) списателем: «Всячески преписати попекийся, елико постигну, еже о нем (Евфросине. – *М. П.*) преже нас написана быша труды его, и хожение, и чудодействие некоим списателем, о имени его писание не изъяви некако, и смутно, ово зде и ово инде, и на многа части глаголана бяху чудодействиа святаго...»[65].

Упоминаемое пресвитером Василием сочинение было обнаружено лишь в 60-х гг. XIX в. Большинство ученых, изучавших это сочинение, приписывают его открытие исключительно Василию Осиповичу Ключевскому[66]. Однако это утверждение можно оспорить. Открытая рукопись оказалась самой ранней из известных на сегодняшний день редакций «Жития Евфросина Псковского» (будем называть ее Первоначальной[67]), сохранившейся в единственном списке (РГБ, собр. Ундольского, № 306, первая половина XVI века). В XIX веке она была скопирована по заказу известного собирателя древностей Алексея Ивановича Хлудова (ГИМ, собр. Хлудова, № 207). По наблюдению В.И. Охотниковой, А.Н. Попов, описавший собрание рукописей А.И. Хлудова[68], установил, что рукопись № 207 является копией древнейшего списка «Жития», а не сочинения Василия-Варлаама, и указал этот древний список еще до появления книги В.О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник»[69]. Также за год до выхода знаменитого исследования увидело свет описание В.М. Ундольским своего собственного собрания[70], где и обнаружил первоначальную редакцию «Жития» В.О. Ключевский. Таким образом, однозначно сказать, кто был первооткрывателем Первоначальной редакции, нельзя. Вероятнее всего, им был сам владелец собрания – Вукол Михайлович Ундольский, составивший описание своей коллекции[71]. Он скончался в 1864 г., а его описание было подготовлено к печати и выпущено А.Е. Викторовым спустя шесть лет после смерти автора. Описывая свое собрание, В.М. Ундольский особо отметил в нем найденную редакцию «Жития» и подчеркнул важность своей находки: «Рукопись весьма замечательная и чрезвычайно редкая – albis corvis rarior»[72]. Впрочем, первооткрывателем рукописи мог быть и А.Н. Попов, описавший собрание Хлудова, который, как и В.О. Ключевский, отметил, что обнаруженная редакция могла быть именно тем писанием, которое использовал пресвитер Василий.

Таким образом, открытая в 1860-е гг. рукопись Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского» была оценена специалистами как чрезвычайно редкий памятник средневековой литературы[73]. А.С. Архангельский даже предлагал внести Первоначальную редакцию «Жития» в учебный курс «Истории древнерусской литературы» как памятник, «необычайно ярко рисующий умственное настроение той эпохи, крайне своеобразный склад религиозных понятий большинства тогдашних книжников»[74].

1.2. Палеография рукописи Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского»

Рукопись (РГБ, ф. 310, собр. Ундольского, № 306) представляет собой небольшую (18,2 на 13,5 см) в 4° хорошо сохранившуюся книгу в изящном темно-коричневом кожаном переплете с тиснением. Имеются остатки двух медных застежек, одна из которых оборвана. Переплет сравнительно поздней работы, реставрированный. Вверху и внизу по переплету вязью выведено: «Книга г(лаго)лемая».

Рукопись содержит 117 листов. Бумага местами повреждена жучком, подпорчена плесенью. При переплете рукопись была обрезана, плохо сохранившиеся листы подклеены (л. 86, 94, 110, 116). Лист 86 заклеен такой же бумагой, на которой написана рукопись. Лист 113 подклеен к основному блоку книги полоской бумаги (шириной 1,8–2 см) более позднего времени с фрагментами водяного знака «кувшин» (см. ниже). Лист 114 подклеен бумагой, на которой также прослеживаются фрагменты водяного знака «кувшин». Основная бумага блока пожелтела и местами загрязнена. Остались следы чтения рукописи: воск и поправки читателя, который обычно дописывал опущенную в конце слова надстрочную букву. От свечи некоторые места прожжены (см., напр., л. 23, 87).

По нумерации листов можно предположить, что рукопись входила раньше в состав какого-то сборника: наряду с нумерацией от 1 до 117 есть и другая. Она начинается с 4-го листа: 273; на 2-м и 3-м листах прежняя нумерация соскоблена, но видны ее следы (на 3-м листе, например). Так как при переплете рукопись обрезали, то в листах 307, 308, 347–350, 380 нет последних цифр, а от нумерации листов 379, 381, 382 осталась только цифра 3.

Основная бумага рукописи имеет следующие водяные знаки: «щит» – л. 3–40 (а именно: л. 3, 4, 6, 9, 12, 14, 16, 18, 20, 23, 27, 28, 29, 30, 33, 35, 38, 40) – типа Брике 1818 (1522 г.), а также (без привески) типа Брике 1707 (1527 г.); «перчатка» – л. 43–117 (а именно: л. 43, 44, 45, 46, 50, 51, 54, 55, 58, 60, 69, 61, 63, 65, 68, 72, 73, 75, 78, 80, 81, 82, 87, 88, 91, 94, 92, 93, 98, 100, 101, 103, 105, 107, 110, 112, 115, 116, 117) – Piccard[75] 1181 (1533 г., Danzig, Elbing), Piccard 1183 (1535 г., Ronneburg (Livl), Weinsel (Livl))[76]; «кувшин» – подклейки к л. 113, 114, 115 (внешнее поле) – не ранее конца XVI – начала XVII в.

Рукопись написана полууставом среднего размера – высота строчных букв 3–4 мм. Полуустав одного почерка. Происходит смена чернил, пера и характера почерка на л. 37 об. и л. 38, но писец один и тот же (ср. выше смену бумаги между л. 40 и 43).

Киноварью выполнены: заголовок (л. 1), первая строка которого выведена вязью, тонкие киноварные инициалы (л. 108, 112, 376, 381), текст заголовков описания чудес и послания Евфросина к троицкому духовенству полууставом (л. 108, 13; л. 112, 7; л. 379, 14–20). Текст после заглавий написан с прописной буквы и также киноварью. Показатель вязи заголовка – ок. 3 (отношение высоты к ширине буквы)[77], употребляется дробление мачтовых лигатур (для XVI в. – типичная черта псковской каллиграфической школы), подчинение, соподчинение, элементы штамбовки.

На л. 117 об. приписка скорописью XVII в.: «Прода(л) сія те(т)раті Евфре(му) / Кры(л)ошані(ну) поморе(ц) / и(з) Ка(р)гополя» (владельческая запись). Эту нечетко прописанную скоропись Н. И. Серебрянский прочитал следующим образом: «Продал сия тетрати Евфрем Крылошанин поморец из Каргополя»[78]. Такое прочтение за ним повторили и все последующие исследователи рукописи. Однако первое прочтение нам кажется более логичным. Обычно такая надпись была призвана отметить не предыдущего владельца рукописи, а нового. В самом низу этого листа полууставом, киноварью написано: «По милости». Некоторые особенности истории бытования изучаемой рукописи можно проследить на основании данных, содержащихся в этой приписке XVII в., однако такая задача перед настоящим исследованием не стоит.

Делая выводы из проведенного палеографического анализа, выделим следующие моменты. Во-первых, в создании исследуемой рукописи существовал перерыв, который мог составлять от нескольких месяцев до несколько лет. Об этом перерыве свидетельствует, помимо смены характера почерка между л. 37 об. и 38 (см. выше), смена бумаги. Сначала использовалась бумага, изготовленная в 20-е гг. XVI в., затем была использована бумага производства 1533–1535 гг., сделанная на территории Литвы или Польши. Можно предположить, что работа над рукописью была начата приблизительно в конце 20-х – начале 30-х гг. XVI в., затем прервана (было написано меньше трети рукописи) и продолжена не ранее середины 30-х годов XVI века. Трудно сказать, сколько длился перерыв в работе и чем он был вызван. Одной из причин такого пере-

рыва могло стать отсутствие бумаги. Писец, истратив весь запас старой бумаги (сделанной в 20-е годы XVI века), вынужден был прервать свою работу и ждать новой. Если это предположение верно, то сама рукопись была написана не ранее середины 30-х гг. XVI в., т. к. вторая партия бумаги, изготовленная в 1533–1535 гг., должна была быть относительно новой, т. е. не залежалой. Однако, возможно, были и другие причины перерыва. Изменение характера почерка писца и разрыв в датах производства бумаги могут свидетельствовать и о более длительном перерыве, составившем не несколько месяцев, как если бы переписчик ждал бумагу, а несколько лет. Подклейка последних листов рукописи бумагой XVII века может быть современна моменту покупки-продажи рукописи, засвидетельствованной в приписке, сделанной почерком XVII в.

Во-вторых, можно с уверенностью сказать, что над рукописью трудился профессиональный писец, владевший приемами каллиграфии (использование вязи, оформление текста тонкими киноварными инициалами) и получивший навыки профессионального писца, характерные для псковской каллиграфической школы XVI в. О псковском происхождении писца или, что менее вероятно, о псковском происхождении протографа рукописи свидетельствуют, помимо палеографических особенностей, некоторые особенности языка рукописи, а именно – мена я/е (чаще всего в позиции заударного, последнего слога) и шоканье (смешение, или, другими словами, мена з/ж и с/ш)[79].

На основании имеющихся данных можно заключить, что рукопись создавалась и окончательно была завершена в Псковской земле (или выходцем из Псковской земли) в середине 30-х гг. XVI в. Таким выводом уточняется датировка палеографического анализа, проведенного Т. М. Бойновой[80], согласно которому исследуемый памятник датировался концом 10-х – 20-ми гг. XVI в. В своем исследовании Т. М. Бойнова ошибалась и в том, что ассоциировала изучаемую рукопись с самим памятником, утверждая, что время возникновения Первоначальной редакции «Жития» соответствует времени возникновения рукописи[81]. И хотя точная дата написания Первоначальной редакции «Жития Евфросина» неизвестна, В. О. Ключевский[82], а за ним и все последующие исследователи, указывали на 1510 г. как верхнюю границу написания памятника. Таким образом, можно сделать вывод: исследуемая нами рукопись – лишь список с протографа, который был написан до 1510 г.

1.3. Время, цель и причины создания Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского»

Верхняя граница написания «Жития» определяется по косвенным признакам исходя из текста Первоначальной редакции. В рукописи есть упоминание о Пскове как земле свободной: «Слыши же убо, паче слыши и зело внемьли, христолюбивы граде Пскове, земля свободная» (л. 73 об.). Из Псковской 3-й летописи (Строевский список) известно, что независимость Пскова закончилась с приездом 24 января 1510 г. в Псков великого князя Василия Ивановича, который «и обычеи псковскои переменилъ, и старину порушилъ»[83]. Однако позже, в работе «Псковские споры»[84], Ключевский пересмотрел эту дату, указав, что житие «написано при игумене Памфиле и архиепископе Геннадии… в конце XV или в самом начале XVI века, не позже 1504 года»[85]. Такого же мнения о датировке памятника был В. Н. Малинин. По его предположению, житие было написано с благословения архиепископа Геннадия Новгородского (управлял кафедрой с 1484 по 1504 г.) по инициативе игумена Памфила с целью местной канонизации Евфросина и не позже 1504 г.[86]

Однако против этих утверждений В. Н. Малинина (как о сроках возникновения, так и о его причине) выступают Н. И. Серебрянский и Е. Е. Голубинский. Второй ученый отрицает причастность архиепископа Геннадия к Первоначальной редакции «Жития», ссылаясь на отсутствие в нем указаний на архипастырское благословение оной[87]. Но такое указание есть во второй редакции, написанной пресвитером Василием: «Панфилие же игумен поведа, образ святаго отца како обретен бысть во израсцех оного живописца, о нем же преди сказахом, и о добродетелном житии блаженаго отца, и о чюдесех, при животе его бывших, архиепископу Великаго Новграда и Пскова владыке Геннадию. Архиепископ же повеле игумену Панфилию образ святаго отца на иконе написати и житие изложити»[88].

Историческую достоверность этого примечания второго списателя Е. Е. Голубинский без какого-либо основания отрицает, называя ее «припиской самого Василия»[89]. В защиту псковского пресвитера скажем, что Василий писал это со слов тех елеазаровских монахов, которые вполне могли присутствовать при благословении, данном игумену архиепископом. Так, например, этим монахом мог быть инок Маркел. При написа-

нии своей редакции «Жития Евфросина» Василий «обретох некоего инока, Маркела именем, по Бозе житие живша, 50 лет имуща в чернеческих исправлении, пострижение имуща аггельского образа в преподобнаго обители от ученика его именем Памфилия»[90]. То есть Маркел был пострижен в монахи в конце XV в. игуменом Памфилом и вполне мог знать о благословении архиепископа или даже присутствовать при нем. В целом же Е. Е. Голубинский склоняется к более раннему сроку написания «Жития» – конец XV в., правда, никак не обосновывая свою догадку[91].

Н. И. Серебрянский делает предположение о существовании какого-то другого «Жития Евфросина», о котором иноки говорили Василию и которое было написано по благословению архиепископа Геннадия. Для доказательства этого предположения Н. И. Серебрянский приводит лишь тот факт, что Василий ни при упоминании о благословении Геннадия, «ни в предисловии к житию, при характеристике своего письменного источника, не говорит, чтобы его замечание относилось к этой (исследуемой нами: Унд. № 306. – *М. П.*) редакции жития»[92]. Но именно это молчание Василия, на наш взгляд, свидетельствует скорее об обратном: существовала только одна редакция, о которой он вспоминает в начале своего труда. В противном случае, при существовании двух редакций, он, во-первых, непременно воспользовался бы ею как дополнительным источником (однако это утверждение опровергнуто у Н. И. Серебрянского несколькими страницами ранее предположения, а также в предисловии к изданию первоначальной редакции, со ссылками на В. О. Ключевского и митрополита Макария (Булгакова)[93]), во-вторых, Василий не мог не пояснить (если бы редакций было две), к какой из них относится его указание[94].

Что же касается причины написания памятника, то Н. И. Серебрянский находит ее не в канонизации святого, как В. Н. Малинин, а в спорах из-за аллилуйи[95]. С этим утверждением Н. И. Серебрянского трудно не согласиться, тем более что об этом свидетельствует и само построение произведения, отличное от общепринятого[96]. Подтверждая эту догадку, В. И. Охотникова отказывается называть Первоначальную редакцию «Жития Евфросина» житием, а именует лишь «Повестью об аллилуии»[97].

И действительно, текст Первоначальной редакции, на первый взгляд, мало похож на традиционное житие препо-

добного подвижника, это скорее история споров об аллилуйе, цель которой, во-первых, снять подозрение в еретичестве с одного из их участников (Евфросина), во-вторых, убедить читателя в правильности одного из двух способов возглашения аллилуйи (сугубости). Богословская смута, возникшая в середине 80-х гг. XV столетия, волновала все псковское общество. Автор Первоначальной редакции «Жития» яркими чертами рисует этот спор: «*Ныне же убо* великъ плевелъ укореняшеся и цветет влъчець нечестиа посреди Съборныа Апостолъскыа Христовы Церкви и зело велик прах впаде от неведениа и всорися во церковномь оце, *и се паче* великъ расколъ въ Божии Церкве: таче бо единоверным людем, единомыслием христьаньствующих, а посреди их углубися разногласиа сице: ови бо дважды поаху пресвятую песнь божественыа алилугиа, друзем же трижда пресвятую песнь божественыа алилугиа поющим» (л. 9–9 об.). Писатель делает попытку вернуть чин и благочестие церковное, помирить спорящих и обвиняющих друг друга. Он буквально «по свежим следам» (см. выделение курсивом в вышеприведенном отрывке: «*ныне же убо... и се паче*», т. е. – сегодня, сейчас!) с тщанием «износит бесценного бисера словесное бремя и просыплет духовную повесть» (л. 12 об.), чтобы убедить всех в правильности сугубой аллилуйи. Факты из жизни Евфросина, доказывающие его праведность, используются автором как доказательство верности его взглядов, с этой же целью «светоносное житие и дивен конець» (л. 85) Евфросина противопоставляются «неблагому началу и непотребному концу» (л. 84 об.) распопа Иова, троящего аллилуйю и бывшего главным противником Евфросина. В то же время видно желание автора Первоначальной редакции отвести от преподобного любые упреки в ереси. Рассуждения о смысле аллилуйи самого автора довольно размыты, неуверенны: то он цитирует Евфросина с его пониманием сугубости как прославления догмата о воплощении Христа и Его богочеловечества, то он рассказывает о явлении ему во сне Богородицы и того же Евфросина, но уже с другим объяснением сугубости как прославления воскресения Христова и триединого Бога, а также Второго пришествия (подробнее см. гл. III наст. исследования). Это наводит на мысль, что автору не так важен смысл аллилуйи, как доказательство праведности (нееретичности) Евфросина. Именно поэтому он и назвал свое произведение «Житием», а не «Повестью об аллилуйе», как предлагает В. И. Охотникова. Цель автора, по-

вторим еще раз, – добиться признания праведности (нееретичества) Евфросина всем псковским обществом.

Эти споры конца XV столетия были вызваны главным оппонентом Евфросина – Иовом. Он сам привлек внимание к «легкой» смерти Евфросина. Услышав о блаженной кончине старца, Иов «глаголаше и въ гневе враждоваше на умершаго, провозносяися паче, яко буи умомъ, и з гордынею несмыслено, яко урод, без лепоты яже о святемь рече Иевъ, глаголаше, яко еретическы онсица поживе вся лета своа и с нечестивыми въ днех своих купно прогневалъ есть Господа Бога, и о сем паче велми дивлюся, и како сице преподобенъ получилъ конец, яко праведникъ пред Богом» (л. 71 об.–72). Этим поступком Иов только вызвал негодование у последователей Евфросина за хулы на умершего старца. Возможно, в дальнейшем сторонники Иова и желали бы скрыть от широкой общественности столь «нелепую» смерть своего учителя, но это им не удалось. После смерти Иова активизировались последователи Евфросина и взяли реванш за двадцать лет «неуклонного гнева, и досады, и укорениа, и наруганиа Иевля» (л. 47) над основателем обители. Именно ученики Евфросина задались целью обратить внимание всего псковского общества на неправоту Иова, смерть которого, по их глубокому убеждению, была прямым тому доказательством. И им это удалось. Если судить по тому, как мгновенно Евфросинов монастырь из всеми забытой пустыни, в прямом смысле этого слова, стал духовным и культурным центром Псковской земли и оставался им на протяжении почти ста лет – с конца 80-х гг. XV в. до второй половины XVI в.[98] Тот факт, что монастырь Евфросина при его жизни был забыт псковичами, подтверждается Первоначальной редакцией. Иов сумел убедить псковичей, и «люди на инъ обычаи преложиша нравъ свои: не токмо любовью изсякнуша, но и верою оскудеша ко святому, не поминающе, ниже требующе пред очима своима светосианнаго житьа его, тако же и благодеяниа отца и бывающая Божиею благодатию чюдеса от него, и сиа паче яко ничтоже вменяющее... Сице же, егда кому случится от народа из града или въ град минути когда обитель святаго, егда пешо мимоходящим, или на конех ездящим, то паче укаряху преподобнаго и ругахуся ему глаголаху, минующеи путем: авва, рекуще сице, ту еретик живет, и недостоить нам покло⟨ни⟩тися церкви его, понеже двоит пресвятая алилугиа; и тако мимогрядяху, ни скударь з главь сьемлюще» (л. 43, 43 об., 46 об.).

Большинство псковичей после двадцатипятилетнего бойкота Евфросину имели смутное представление об обители преподобного. Первому списателю приходилось пояснять им даже название монастырского храма: «Бяше храм бысть трем святым в обители Ефросима преподобнаго» (л. 108 об.). Кстати, еще одним свидетельством пренебрежительного отношения псковичей к монастырю Евфросина явилось его наименование мирским именем основателя – Елиазаров, что стало единственным в истории Русской Церкви случаем. Можно даже предположить о расстрижении (лишении монашества) Евфросина Псковским собором без санкции на то правящего новгородского архиерея[99].

В конце XV столетия монастырь Евфросина становится одним из очагов образованности. В нем активно переписывались книги. Так, по мнению некоторых исследователей, в обители была отредактирована Псковская 1-я летопись[100]. Вероятно, в конце XV – первой половине XVI в. было сформировано и основное книжное собрание Евфросиновой обители. Сохранилась опись библиотеки монастыря в составе писцовой книги Г. И. Мещанинова-Морозова и И. В. Дронина 1584–1585 гг. (в списках XVIII в.)[101]. Среди рукописных книг Евфросинова монастыря упомянуто несколько Евангелий, в том числе напрестольное апракос в сребропозлащенном окладе басменного тиснения, богато украшенном жемчугом, хрусталем, яхонтом и другими камнями, три толковых Псалтири, три книги Номоканона, две Палеи, Ирмологии, Минеи, Служебники, Стихараль, Минеи, Прологи, «Житие Андрея Юродивого», «Житие Иоанна Златоуста», «Житие Григория Омиритского и Прение с Герваном-еретиком», «Житие и мучение святых жен», «Житие трех святителей», несколько Печерских патериков, Скитский патерик, «Християнская топография» Космы Индикоплова, книги «Панагирик, в начале Как Адам создан бысть», «Плен Иерусалимский», «Златоструй», «Маргарит», книги Григория Богослова («одна на бумаге, а другая на хоратье»), Василия Великого, Кирилла Иерусалимского, Ефрема Сирина, Исаака Сирина, Максима Исповедника, Феодора Студита и др. В Российской государственной библиотеке из собрания книг Пискарева сохранились список «Слов постнических» Исаака Сирина, «Слово постническое» Максима Исповедника, «Слово о Христе и антихристе» Ипполита Римского и «Послание к епископу Кириаку» Иоанна Златоуста, переписанные в 70-х гг. XV в.

«по повелению старца Евфросина» иноком Игнатием[102]. Также известен сборник конца XV века, хранившийся затем в Кирилло-Белозерском монастыре, разнообразного содержания (например, «Сказание о Дракуле», «Сказание об Индийском царстве», «О попе Иоанне», жития святых, «Подвиги Александра Македонского» с его разукрашенным изображением и др.), написанный для Евфросина Псковского[103]. В собрании Псковского музея-заповедника находится хранившаяся в монастыре рукописная Минея служебная, январь (1-я четверть XVI в.; 10 л.; полуустав). Предположительно в эти же годы, когда появился исследуемый памятник, в монастыре Евфросина был переписан экземпляр «Слова о полку Игореве», попавший впоследствии к Мусину-Пушкину[104].

В 1494 г. уже существовало подворье Елеазарова монастыря «близ спуска к реке Пскове (район Примостье)»[105], со Спасской церковью, что говорит о величине и значимости монастыря для Пскова. Так стремительно повлиять на рост престижа монастыря, основанного «еретиком и врагом Божиим» (л. 43 об.), могла в том числе и литературная пропаганда в защиту честного имени основателя обители. Одним из памятников этой пропаганды явилась Первоначальная редакция «Жития преподобного Евфросина». И если уже к началу 90-х гг. монастырь становится культурным центром Псковской земли и споры об аллилуйе утихают, то изучаемое «Житие» должно было быть написано ранее этого времени. Таким образом, появление Первоначальной редакци «Жития» можно отнести к середине 80-х годов XV столетия, сразу после смерти Иова, т. е. тогда же, когда споры об аллилуйе конца XV века достигли своего пика.

В тексте Первоначальной редакции присутствует и особая эсхатологическая настроенность автора, характерная для времени перед ожидаемым концом света (1 сентября 1492 г. – начало «осьмой тысящи» лет), что также подтверждает указанную выше дату возникновения изучаемого памятника. Безусловно, в литературе того времени (особенно XIV–XV вв.) подобного рода эсхатологическая настроенность и ожидание конца света встречаются довольно часто. Однако если абстрагироваться от восприятия данного места как широко распространенного топоса, можно сузить границы времени появления памятника – от середины 80-х гг. до 92 г. XV столетия. Вот некоторые встречающиеся в его тексте отрывки[106]: «понеже прозябосте на *последокъ века*, сице бо последнии у Бога, яко прьвы, а прьвыи ему, яко последнии» (74), «великии же *в последних* новы

чюдотворець отець нашь Ефросим» (л. 78 об.), «ныне же за спасение всего мира *на последныа веки*» (л. 79) и др.

Однако некоторые моменты в тексте Первоначальной редакции могут свидетельствовать и о более позднем времени ее возникновения. Постараемся привести их в соответствие с полученными выше результатами датировки.

Во-первых, в тексте Первоначальной редакции «Жития» есть цитата из библейской Книги Иудифь: «Яко же рече мудрыи Июдифь: помыслилъ еси, предсташа ти вся, и вся елика восхоте и сътвори Господь на небеси и на земли и въ всехъ безнах» (л. 31). Книга Иудифь была одной из книг, отсутствующих в славянском библейском кодексе. При составлении «Геннадиевской Библии» эта ветхозаветная книга была переведена с латинской Вульгаты. Кроме Книги Иудифь из Вульгаты были переведены также следующие книги: 1-я и 2-я Паралипоменон, 1-я, 2-я и 3-я Ездры, Товита, Премудрости Соломона, 1-я и 2-я Маккавейские, а также частично Есфири, Иеремии и Иезекииля[107]. Перевод всех недостающих книг Священного Писания, взятых из латинской Библии, был начат не позднее 1490 г., а завершен 1 августа 1493 г.[108]

Безусловно, перевод отдельных книг мог появиться и раньше 1490 года, так как эта дата указана исследователями лишь предположительно, с оговоркой – «не позднее», а стало быть, есть вероятность, что и ранее (т. е. в удобное для нас время) – в середине 1480-х гг. Но есть одна особенность употребления библейской цитаты из Книги Иудифь в тексте Первоначальной редакции «Жития Евфросина» – эти слова приписаны автором самому Евфросину, скончавшемуся в 1481 г., то есть либо автор умышленно вложил в уста Евфросина цитату из текста неизвестной преподобному библейской книги, либо эта книга была уже известна Евфросину, и тогда датировать перевод Книги Иудифь нужно еще более ранним сроком.

Последнее предположение (о раннем появлении перевода) вполне вероятно. В древнерусской литературе существует другой памятник письменности, даже более ранней датировки, чем исследуемое произведение, с цитатой из библейской Книги Товит. Речь идет о русской редакции «Стефанита и Ихнилата». В тексте этого памятника среди интерполяций его редактора встречается следующая цитата из этой библейской книги, также переведенной с латинской Вульгаты: «Царскую тайну хранити, дела же Господня проповедати преславно благое»[109]. Появление цитаты из Товита в этом памят-

нике, датируемом 1478 г., исследователи объясняют двояко: либо тем, что перевод Книги Товит был сделан ранее 90-х гг. XV в. и русский редактор «Стефанита к Ихнилата», связанный, возможно, с кружком Новгородского архиепископа Геннадия, имел доступ к этому переводу, либо тем, что данный текст из Товита был переведен раньше, чем вся эта библейская книга в целом, и отдельно от нее. То же можно сказать и о цитате из Книги Иудифь, помещенной в исследуемом «Житии».

О вероятности более раннего перевода латинских текстов для «Геннадиевской Библии» говорит и тот факт, что большинство исследователей, занимавшиеся изучением этого свода, «имели своим основным источником лишь рукопись ГИМ (Синод. № 915), изредка, в справочных целях, привлекалась копия черновика перевода латинских книг из РНБ (Погод. № 84, датированная 60-ми гг. XVI в.). Между тем распространение восходящих к Вульгате текстов было гораздо более широким. На сегодняшний день можно назвать более 20 русских рукописей XV–XVII веков, сохранивших либо переведенные с латыни книги, либо редакторскую разметку относительно недостающих в славянском переводе частей отдельных книг. В это число входят пять списков полного библейского свода (два из них принадлежат Геннадиевскому кружку и датируются концом XV века)»[110]. Наличием такого количества списков можно объяснить и общую особенность этих двух цитат (из Товита и Иудифь), в которых текст звучит несколько иначе, чем в самой «Геннадиевской Библии» или копии с ее черновиков перевода «латинских» книг[111]. Кстати, эта рукопись черновиков перевода № 84 из Погодинского собрания восходит к другой рукописи, созданной Геннадиевским кружком, что свидетельствует о существовании по крайней мере двух собраний канона библейских книг[112]. Впрочем, разнозвучие цитат можно объяснить и тем, что они были приведены по памяти, что, в свою очередь, говорит о хорошем знании этих книг Ветхого Завета, а значит, и об их доступности для чтения списателями указанных памятников.

Во-вторых, Н.И. Серебрянский обратил внимание на то, как завершается в Первоначальной редакции рассказ автора о Памфиле и его старших братьях, каждый из которых в свое время был постриженником и игуменом монастыря: «Сии убо бяше три браты по плоти, священници быша, и единъ по единому, кождо их въ время свое, в монастыре святаго игумени быша» (л. 52 об.). Сказать так, как справедливо считает Н.И. Серебрянский, можно было только после смерти Пам-

фила, но когда он умер, мы не знаем. Нам известна только дата написания Памфилом Послания псковским наместникам о праздновании дня Рождества Иоанна Предтечи – 1505 г.[113]. Однако уверенности в том, что Памфил мог скончаться до лишения Пскова независимости (1510 г.) – верхней временнóй границы написания памятника, нет. Это могло произойти и значительно позже. Фразу, отмеченную Н. И. Серебрянским, следует отнести скорее к переписчику рукописи, и даже не всю фразу, а только исправленную им цифру. Можно предположить, что после рассказа о трех братьях фраза эта относилась только к двум старшим, а о Памфиле было сказано в настоящем времени. Возможно, в середине 30-х гг. XVI в. переписчик, живший уже после смерти третьего брата, исправил цифру «два» на «три», убрав фразу о Памфиле.

К середине 80-х гг. XV столетия относится и первое появление архиепископа Геннадия в Псковской земле[114]. Архиепископ приехал в самый разгар третьей волны псковских споров, и, учитывая чуткость Геннадия к различным отступлениям от «правой веры»[115], его не мог не заинтересовать этот вопрос. Это доказывает то, что после посещения Пскова Геннадий дает распоряжение Дмитрию Греку[116] разрешить этот спорный вопрос. Причем появление послания Дмитрия о трегубой аллилуйе («Велел ты мне, господин, отписать к тебе о трегубном аллилуия...»[117]) датируется временем от 1486 до 1493 г.[118], что также подтверждает датировку третьей волны споров и, следовательно, датировку появления Первоначальной редакции «Жития».

Еще одно свидетельство о раннем возникновении Первоначальной редакции дает отрывок из рукописи о Пскове как земле свободной: «Слыши же убо, паче слыши и зело внемьли, христолюбивы граде Пскове, земля свободная, и тръжествуите присным веселием к Богу благочестивии мужи псковичи» (л. 73 об.). Патетика этого высказывания не только пропадает, но и звучит с издевкой, если предположить, что текст «Жития» писался около 1510 г., потому что фактически псковичи потеряли власть над регионом уже в конце XV в.[119] Последнее десятилетие этой мнимой самостоятельности характеризуется значительным вмешательством московского великого князя во внутренние дела Пскова, вплоть до того, что он лично назначал наместников, не спрашивая согласия веча. А в 10 г. XVI столетия произошла лишь юридическая передача власти московскому князю[120].

Таким образом, из всего вышесказанного сделаем вывод. Первоначальная редакция «Жития» была написана в середине – второй половине 80-х гг. XV столетия с целью восстановить среди псковичей поруганную память о преподобном Евфросине и доказать правильность его практики пения аллилуйи. Это памятник был написан по частной инициативе без благословения священноначалия, а скорее по просьбе братии обители. Однако более ясно причину появления памятника можно будет увидеть, разрешив вопрос о его авторстве.

1.4. Атрибуция Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского»

Прежде выясним, что говорят о личности автора другие исследователи. В.О. Ключевский, первый подробно изучивший рукопись Первоначальной редакции, утверждает, что автор не был учеником Евфросина. Он пришел в его монастырь уже после смерти последнего и, став иноком этой обители, написал там свою «повесть» со слов сподвижников преподобного с целью его прославления[121]. В.Н. Малинин повторяет практически все предположения В.О. Ключевского, за исключением принадлежности автора к монастырю преподобного, отрицая и его псковское происхождение. Автор был приглашен игуменом Памфилом из другого монастыря именно для того, чтобы составить житие Евфросина. Этим объясняется отсутствие «истинного одушевления», душевной теплоты, бледность в описании личности святого и то, что из всего множества событий в столь продолжительной жизни подвижника (преставился 95 лет) был описан только один случай – борьба святого за сугубую аллилуйю. В.Н. Малинин, настаивая на том, что автор памятника написал именно житие, приводит множество фактов из текста рукописи, которые указывают на совершенно иной жанр повести[122].

Е.Е. Голубинский вообще сомневается в том, что автор был монахом, а если и был, то уж наверняка «неискусным черноризцем» и точно не Евфросинова монастыря. Какую-либо причастность игумена Памфила «к фабрикации жития» Е.Е. Голубинский подвергает сомнению, впрочем, ни на чем не основанному[123]. О цели написания исследуемого памятника в его трудах приводится совершенно отличная от других исследователей точка зрения, но вполне объяснимая гиперкритическим подходом автора к любому историческому ис-

точнику. Он утверждал, что житие было вымышлено одним из защитников сугубой аллилуйи как средство для достижения торжества над троящими оную. На преподобного Евфросина были перенесены данные из истории некоего монаха Афанасия[124], защитника сугубой аллилуйи. Аргументация этого утверждения у Е. Е. Голубинского сводится к следующему: монах Афанасий, будучи провозглашен псковичами еретиком, уже не имел в их глазах никакого авторитета, а преподобный Евфросин был знаменитым подвижником, и для доказательства правильности сугубой аллилуйи история монаха Афанасия была перенесена на Евфросина. Но в этом приведенном утверждении Е. Е. Голубинского нам видится скрытое противоречие. Некий монах Афанасий, по происхождению пскович, вернувшись с Афона, основал в Псковской земле монастырь святителя Николая около 40 года XV в. Монастырю суждено было стать за довольно короткий период времени (примерно 15–20 лет) весьма значительным, т. к. в послании к Афанасию он назван «великой лаврой». В 50-х гг. XV столетия произошел спор, который уже в начале 60-х годов решился в пользу троивших. Псковичи провозгласили Афанасия еретиком и написали указ, в котором повелевали троить аллилуйю. После этих событий ушли со сцены истории так же неожиданно, как и появились «ктитор великия лавры святаго Николы» Афанасий и сама лавра[125]. В это время Евфросин, пользовавшийся, со слов Е. Е. Голубинского, всеобщим уважением, уже около 30 лет трудился в основанной им обители, совершенно не ведая, какие споры ведутся за стенами его монастыря. И действительно, до начала споров Евфросин, согласно Первоначальной редакции, был уважаем в Пскове. Так, обращаясь к псковичам, собравшимся обсудить вопрос о сугубой аллилуйи, главный противник Евфросина Иов говорил: «Чающе его яко человека Божиа, наипаче паче же яко ангела, помышляете за премногое ему воздръжание и труды пустынныа и правила ради церковнаго, его же добрым чином исправляет в монастыре своем, по уставу дрьжаще скытскому, купно же и за вышемерное житие его человеческа естества, а он убо, яко един от безумных, в суету живота живет» (л. 17), а также «вси бо великого отца имеаху яко Божия ангела, ведааху бо его прилежна трудодетеля великими добродетелеми и в духовных подвизех сиающа невклонна» (л. 18).

Спустя три десятилетия после осуждения Афанасия опять начались споры между псковичами. Тут и появился сочини-

тель лжежития преподобного Евфросина. Он решил приписать всеми уважаемому и известному старцу (умершему незадолго до начала споров) совершенно не свойственные ему и, по мнению некоторых, даже еретические взгляды. И затея эта (на удивление!) ему удалась не только с псковичами, которые, осуждая Афанасия, вдруг, спустя тридцать лет, поняли, что вместо него осудили Евфросина, но и с иноками обители самого Евфросина. Ведь со слов того, кто если и не знал самого преподобного, то был учеником его ближайших сподвижников и имел представление о взглядах и жизни святого, была написана вторая редакция, утвержденная не только игуменом и братией монастыря, но и собором Русской Церкви. А это кажется уже совсем неправдоподобным.

Н.И. Серебрянский, говоря о личности автора, также не склонен считать его псковичом. Написано житие было по просьбе игумена Памфила, но не в Пскове «зело неключимым и многогрешным» иноком. Автор жил некоторое время в монастыре преподобного, собирая сведения о его жизни и подвиге по защите сугубой аллилуйи. Н.И. Серебрянским высказывается мысль о неофициальном характере этого памятника, написанного не по указу архиепископа Геннадия или игумена Памфила, а по собственному «измышлению» автора.

В.И. Охотникова добавляет к портрету автора Первоначальной редакции отсутствие принадлежности к новгородскому монашеству (по причине того, что автор ни разу не упомянул о своем правящем архиерее – владыке Геннадии[126], нелестно отзывался о новгородском архиепископе Евфимии), а также предполагает присутствие некоторой конфронтации между автором и архиепископом Геннадием.

Л.А. Творогов в своем докладе, посвященном 775-летнему юбилею «Слова о полку Игореве», путем сравнений доказал, что житие Евфросина Псковского и мусин-пушкинский экземпляр «Слова» исходят из одного круга. И, возможно, были написаны в Спасо-Елеазаровом монастыре одним и тем же лицом, а именно новгородцем. «Список текста Слова был переписан в Псковской земле и с псковского оригинала, но лицом новгородского происхождения. Таковым был книгохранитель псковского Елеазарова монастыря инок Иоасаф»[127]. Время переписки «Слова» – примерно середина 10-х гг. XVI столетия. И если предположения ученого окажутся верными, то, вероятно, они укажут имя не автора Первоначальной редакции, а лишь ее переписчика.

Опираясь на вышеприведенные размышления, обратимся к Первоначальной редакции «Жития Евфросина». Его автор, хотя и скрывает свою личность приемами самоумаления («невежда есмь словомь и грубъ зело разумом... понеже греховенъ есмь человекъ и дела моа тмы безакониа... мне же малоумну сущу и зело паче скуду разумомь и недоумениемь...» (л. 85 и далее), безусловно, был человеком книжным, близким к кружку архиепископа Геннадия Новгородского. Он пользовался в своем творчестве всеми современными ему достижениями русской богословско-филологической мысли. Это подтверждает не только цитирование Иудифь, в то время мало кому знакомой книги Ветхого Завета, но и авторский лексикон. Некоторые, используемые автором слова, такие как «озрачми» («предсташа ми два святолепъна старца въ иноческомъ образе и зело пресветлы озрачми» (л. 88)), «омахнувся», «секира» («начат древеса сещи, да приидет немокрено нужу рвеници; и абие въ притчю *омахнувся сокерою*» (л. 91 об.)), зафиксированы в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» в высоком контексте, с примерами и ссылкой на «Геннадиевскую Библию»[128]. В таком же контексте они использованы и автором «Жития». Отметим и тот факт, что, к примеру, слово «дохтор» («воленъ въ языце искоръ словомь и многоречивъ *дохтор* и пространенъ философ умом... премудръ дохторъ на книжную силу, изященъ философ», л. 20 об.–21 об.) в том же словаре впервые зафиксировано в переводе одного из активных членов Геннадиевского кружка Дмитрия Герасимова трактатов против иудеев Николая де Лиры (1501 г.)[129]. Все это говорит о близости автора Первоначальной редакции к новгородскому кружку архиепископа Геннадия.

К сожалению, точных сведений о составе кружка нет. Однако известно, что работа в Геннадиевском кружке была распределена между несколькими группами дьяков. Это подтверждает и существование двух собраний библейского кодекса, о котором говорилось выше. Что касается личности переводчика всех латинских книг для Геннадиевского свода, то с XIX в. считалось, что их перевод с Вульгаты был сделан монахом-доминиканцем Вениамином из Хорватии. В то же время никаких конкретных сведений о Вениамине, за исключением двух приписок, не существовало. Кроме того, проведенное американским ученым Полом Фостером лингвистическое исследование этих переводов не подтверждает участие Вениамина в работе над ними[130]. В этих перево-

дах есть много нецерковнославянских форм, но они в основном имеют русское происхождение и часто связаны с северными диалектами. Пример – характерное псковское слово «кромъ», означающее «кремль»[131] («обиташе ж(е) Д(а)в(и)дъ въ *крому*»). Таким образом, вместо того чтобы говорить об иноземном происхождении переводчика, «было бы разумно вспомнить русских дьяков и книжников, которые работали в кружке Геннадия»[132].

В то же время в Новгороде и Пскове духовенство отличалось «интеллектуальной бодростью и представляло собой определенную культурную силу». Оно в своих «культурных исканиях было менее связано дисциплиной и контролем»[133]. Именно поэтому присланный из Москвы архиепископ Геннадий встретил оппозицию новгородского духовенства. Он действовал постепенно, но упорно. Ему удалось добиться введения в ежедневные богослужения молитв за великого князя Московского, осуждения обвиненных им в еретичестве. Но требовалась и положительная деятельность. Этой деятельностью стало продолжение дела, которое уже велось в Новгороде, – по распространению рукописей, по отбору лучших рукописных списков, их сверке и установлении текстологически точных источников для копирования, по собиранию библейских книг, по переводу новых сочинений и т. п. Вместе с тем нужно было поддерживать тех людей, которые уже занимались этим на Владычнем дворе, что новому архиепископу не всегда удавалось[134]. Сомневаясь в том, что автор не принадлежал к новгородскому монашеству, по предположению В. И. Охотниковой, поддержим исследовательницу в том, что автор Первоначальной редакции был в оппозиции к Геннадию. Возможно, он еще до назначения архиепископа занимался книжной деятельностью на Владычнем дворе. После же прихода нового владыки вынужден был уйти. Если принять предположение еще и о том, что Геннадий был сторонником троения[135], а автор «Жития» – двоения аллилуйи, то взаимонепонимание могло произойти именно на этой почве. От Геннадия автор вполне мог уйти в основанный Евфросином Спасо-Елиазаров монастырь, где придерживались сугубой практики пения аллилуйи. Автор мог узнать об этом монастыре от одного новгородского священника, который еще при жизни Евфросина побывал в его обители. Об этом священнике и посещении им преподобного автор Первоначальной редакции упоминает в своем сочинении.

Автором Первоначальной редакции «Жития» мог быть также кто-либо из окружения Филиппа Петрова, наместника владыки Геннадия в Пскове как раз с середины 80-х до начала 90-х гг. XV века[136], а быть может, и сам дьяк Филипп. Однако, чтобы подтвердить или опровергнуть данное предположение, необходимо произвести сравнительный анализ жития с другими произведениями Филиппа. Нам известно только одно произведение дьяка Филиппа, принадлежащее ему наверняка и датированное 1491 годом, – это «Отписка Новгородскому архиепископу Геннадию о приходе в Псков латинских монахов и о прениях с ними священников»[137]. Эта «Отписка» очень мала по объему – одна страница рукописи XVI века, в 4º. Ниже мы разберем стилистические особенности этого памятника. Архиепископ Филарет (Гумилевский) говорит о принадлежности перу дьяка Филиппа еще и «Послания к иноку Афанасию, ктитору общежительной лавры святого Николы»[138]. Однако это требует отдельного исследования, не входящего в рамки данной работы.

Об авторе-новгородце говорит и цитированный выше отрывок из Первоначальной редакции о Пскове как земле свободной: «...граде Пскове, земля свободная» (л. 73 об.). Так мог обратиться к жителям Пскова не пскович, а человек недавно (хочу подчеркнуть) переживший потерю независимости своей земли. Новгород потерял свободу в 1478 году[139], а предположительная дата возникновения исследуемого памятника – середина 80-х гг. XV столетия. У автора «Жития» еще были свежи в памяти дни новгородской независимости, и с тем большим пафосом он подчеркивает псковскую свободу.

Из всего вышесказанного сделаем следующие выводы. Автор Первоначальной редакции «Жития Евфросина» был монахом («понеже мне... многогрешному въ иноцех» (л. 85–85 об.)), из книжников новгородского Владычнего двора, появившимся в Псковской земле в середине 80-х гг. XV в. Причины его появления не определены, предположительно, это либо конфликт с Геннадием, либо участие в свите архиерейского наместника Филиппа Петрова (если не он сам). Автор еще в Новгороде был наслышан о Евфросине и разделял его взгляд на сугубую практику пения аллилуйи. Опытный книжник, сочувствовавший Евфросину, он был востребован братией Евфросиновой обители в такое время, когда появилась возможность реабилитировать их учителя. Его значимость возрастала и в том плане, что списатель был не пско-

вич, а значит, мог выступить в роли «независимого эксперта», оценив со стороны как сам спор, так и его участников. Именно поэтому автор Первоначальной редакции нигде не называет монастырь своей обителью («чрьноризци же бяше *монастыря его*», л. 69), а говоря о Пскове, пишет: «Пятма собором церковным, иже есть *во граде у них*» (л. 17), ему был неизвестен и образ святого («шедъ, съглядаю образа преподобнаго», л. 89). В монастыре преподобного было много образованных монахов, начиная с его игумена – Памфила, которому как очевидцу жизни Евфросина составить житие своего учителя было бы легче, чем кому бы то ни было. Однако именно потому, что автор был лицом независимым, столь образованная братия просила его написать «слово» в защиту честного имени старца.

1.5. Основные эпизоды Первоначальной редакции

Перечислим основные эпизоды Первоначальной редакции «Жития Евфросина»: вступление автора; подробный рассказ об Иове (биографические сведения, речь к псковскому собору и реакция на нее народа); рассказ о соратниках Иова (раздиаконе Филиппе и другом священнике); отправление посольства в монастырь к Евфросину; встреча его преподобным и характеристика старца; разговор: вопрос гостей о «пресвятей аллилуии» и нежелание старца отвечать первым, ответ гостей на свой вопрос, обвинение ими старца, речь преподобного (обличение в невежестве вопрошавших, рассказ о путешествии в Константинополь), вопрос святого гостям и их ответ, обличение старцем их невежества, вручение гостями приготовленной грамоты от Иова, прочтение ее старцем и новые обличения пришедших, уход гостей; пересказ спора Иову, его гнев на преподобного и обличение в ереси; агитация Иовом псковичей и их поддержка ему, полное пренебрежение как к святому, так и к его братии; утешение братии старцем; написание послания архиепископу Новгородскому Евфимию; передача послания с игуменом Игнатием (краткая справка о нем, а также рассказ о братьях Игнатия – Харлампие, Памфиле, Мартирие, и его отце Филарете); возвращение Игнатия из Новгорода с ответом архиерея; печаль старца и его молитва к Божией Матери; искушения старца дьяволом; рассказ об иноке Кононе и о знакомом изорнике; последние дни преподобного, его смерть; удивление Иова о благо-

честивой смерти старца; радость о новом святом и похвала ему (обличение ересей, сравнение святого с Иоанном Златоустом и Илией пророком); о дальнейшей судьбе и смерти Иова; умаление себя автором; ночные видения: первой ночи, второй ночи (рассказ о Серапионе, о трудах и жизни в обители преподобного, о приходе священика из Новгорода), третьей ночи (раскрытие автору тайны аллилуйи); убеждение в святости Евфросина; 1-е чудо об исцелении диакона Закхея; 2-е чудо с диаконом Закхеем; послание святого Евфросина к троицкому собору (не полностью).

§ 2. Васильевская редакция «Жития Евфросина Псковского»

2.1. Археография Васильевской редакции «Жития Евфросина Псковского»

Рассмотрим вторую редакцию «Жития Евфросина Псковского», написанную псковским агиографом пресвитером Василием (в иночестве Варлаамом). Будем называть ее «Васильевской». Во вступлении к своему труду Василий ссылается на некое сочинение неизвестного автора как на источник своей редакции. После открытия Первоначальной редакции «Жития» все исследователи, обращавшиеся к изучению этих двух памятников, были уверены в том, что именно Первоначальная редакция явилась источником для труда Василия[140].

Васильевская редакция «Жития Евфросина» известна на сегодняшний момент в 48 списках. Самым близким к авторскому тексту Василия является Синодальный список (ГИМ, Синодальное собр., № 634, л. 27 об.–250[141]). Все списки Васильевской редакции можно подразделить, согласно градации В. И. Охотниковой, на два вида – Первоначальный и Основной[142]. Их отличие обусловлено отсутствием в Первоначальном виде даты (6933 [1425] г.) ухода Евфросина из Снетогорского монастыря и поселение его в пустыне на реке Толве, где впоследствии возник монастырь. Эта дата отсутствует также и в Первоначальной редакции «Жития». В исследованиях Н. И. Серебрянского и митрополита Евгения (Болховитинова) указана дата – 6955 (1447) год со ссылкой на ныне неизвестную рукопись[143]. Дата ухода Евфросина появляется в списках «Жития» довольно рано. Возможно, как предполагает В. И. Охотникова, она была внесена в текст самим Васили-

ем или книжниками, хорошо знавшими его[144]. Первые списки «Жития» с указанием даты относятся к концу 50-х – началу 60-х гг. XVI столетия. Самыми ранними из них являются: ГИМ, Синод. собр., № 180. Минеи Четьи Царские (50-е гг. XVI в.), л. 824–874 об.[145]; РНБ, Соловецкое собр., № 514/631 (533). Минея майская (1569 г.), л. 522–639; РНБ, Софийское собр., № 1424. Сборник житий (60-е гг. XVI в.), л. 393–488[146]; РГБ, ф. 113, Иосифо-Волоколамское собр., № 632 (конец XVI в.), л. 360–456[147].

Второе отличие двух видов Васильевской редакции состоит в месте указания авторства в тексте жития. В рукописях Первоначального вида место и форма указания авторства еще не закреплены, а в списках Основного вида имя автора одинаково по форме и упоминается в одном и том же месте текста (в «Предисловии» после слов: «Молите за мя и мою худость, яко понудисте, симренаго и недостойнаго, и невежду клирика Василия, ум имуща страстен и нечист», и в «Заключении» после окончания рассказа о девятнадцатом чуде: «И мене, многогрешнаго и лениваго, смиренаго раба Божия Василиа, помяни»). Один из списков Первоначального вида редакции пресвитера Василия (РГБ, ф. 173/I, собр. МДА, № 205, л. 23–198[148]) содержит вставки листов, написанных почерком, не схожим с основным, с чтениями, которые отличают Первоначальный вид редакции Василия от Основного. Этот список был опубликован в середине XIX в. в Памятниках старинной русской литературы[149].

2.2. Взаимоотношения двух редакций «Жития Евфросина Псковского»

Коснемся подробнее вопроса о взаимоотношениях двух редакций «Жития Евфросина». Дошедшая до нас рукопись Первоначальной редакции содержит значительное количество описок, ошибок и пропусков, нарушающих смысловое поле произведения. Эта рукопись датируется серединой 30-х гг. XVI столетия. Теоретически она могла быть даже непосредственным источником для Василия-Варлаама. Однако сравнение текстов двух редакций показывает, что ни одна из ошибок списка первой не встречается в тексте второй. Более того, некоторые смысловые пропуски, находящиеся в рукописи Первоначальной редакции, легко восстанавливаются по редакции псковского агиографа, например:

Васильевская редакция (Синод. собр. № 634, л. 127–128 об.)	Первоначальная редакция (Унд. № 306, л. 38 об.)
Недоброе благоумие принесосте в разум мой, но паче телчие вещание, написавше, вложисте в руце мои на сломление сердцу моему, но льстивая и лукавая сия мне. Рече бо Христос: «В ню же меру мерите, возмерится ему с лихвою». Труд же сей неправда ему есть, вашему учителю Иеву Столпу, тоже и погибель ему будет неутолимою раною от Бога.	Недоброе благоумье принесосте в разум мой, но паче телячье вещание, написавше, въдрузисте в руце мои на сломление сердцу моему, но льстивая и лукавая сия мнера (sic!) възмериться ему с лихвою, труд же сий неправда ему есть, ть же и погибель ему будет по среди его.

Подробное сравнение редакций показывает, что текст, которым пользовался Василий, отличался от списка Первоначальной редакции «Жития» из собрания В. М. Ундольского (№ 306) и вполне мог быть даже оригиналом памятника.

Безусловно, Василий использовал текст Первоначальной редакции не механически. Это видно из сопоставления двух редакций «Жития». Он вносил поправки, изменения в лексику и стилистику памятника, дополняя источник новыми сюжетами и, главное, меняя их последовательность, т. е. трансформируя общую композицию памятника, что, по мнению В. И. Охотниковой, явилось основным направлением редактирования Василием труда «некоего списателя»[150]. Кроме того, Василем были добавлены новые части, к которым нет параллелей в Первоначальной редакции. Так, предисловие первого списателя Василий заменил новым, появились также главы «О рожении блаженаго отрока», «О умножении брашен», «О умножении рыб» и «Похвала» святому. В описании посмертных чудес Евфросина вместо четырех в Первоначальной редакции (два сонных явления и два чуда с дьяконом Закхеем) у Василия их – 19, т. е. 15 новых. Они составлены частично на основании существовавших в монастыре записей, а частично по рассказам очевидцев. Исходя из вполне убедительных доказательств, представленных В. Н. Малининым, можно с уверенностью сказать, что перу пресвитера Василия принадлежит только последнее чудо[151]. Некоторые исследователи, однако, считают по-другому, к сожалению, никак не обосновывая свое мнение[152]. В то же время большинство новых вставок в редакции Василия не принадлежит перу псковского агиографа. Анализ этих текстов, проведенный Н. И. Серебрянским, В. Н. Малининым и В. И. Охотниковой,

показал, что те части текста, которые отсутствуют в Первоначальной редакции, были составлены Василием путем компиляции и заимствования из «Житий» Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Варлаама Хутынского[153]. Причем эти заимствования касаются не только вступления к «Житию Евфросина» и его «Похвалы», но и эпизодов биографии святого, которые «буквально переписаны из литературных источников»[154] даже без стилистических, не говоря уже о каких-либо смысловых, изменений в них. Из этого следует сделать вывод: Василию важна была в первую очередь форма произведения (его жанр) и лишь во вторую – содержание. Такие исторические реалии, как события в их хронологической последовательности или биографические факты жизни преподобного, занимают в труде Василия одно из последних мест.

Жанровое значение в редакции Василия имеют и многочисленные молитвы, и пространные речи героев различных сюжетов «Жития», которыми значительно увеличен объем рассказов предшественника Василия, но не расширено их содержание. Самостоятельность Василия в «Похвальном слове» ограничивается лишь упоминанием о чуде над Кононом и восхвалением Евфросина за его ревность о сугубой аллилуйе. В остальном Василий пользовался другими подобными памятникам, написанными Пахомием Логофетом, Епифанием Премудрым и др.[155]

Менее значительные отличия двух редакций «Жития» представлены в работе В. И. Охотниковой[156]. Не повторяя их, отметим, что все отсутствующие у Василия фрагменты Первоначальной редакции посвящены в основном отвлеченным рассуждениям автора. Эти фрагменты не вписываются в общий характер агиографического жанра и удалены Василием вполне справедливо, учитывая цель псковского агиографа – изложить жизнь святого подвижника. «Житие Евфросина» в редакции Василия приобретает традиционные для агиографического жанра формы, в том числе и за счет правки Первоначальной редакции.

2.3. Основные эпизоды Васильевской редакции «Жития Евфросина Псковского»

Перечислим основные эпизоды Васильевской редакции «Жития Евфросина»: традиционное вступление к житию; о рождении блаженного отрока (в эту главу также входят: воспитание, уход из дома, постриг в монастыре, уход из монастыря, основание пустыни, видение трех святителей, приход мате-

ри); о приходе Серапиона к святому и его жизни в монастыре; о приходе братии к святому (постройка церкви, осушение реки); об Игнатии; о Харлампии; о Памфиле; о Мартирии; о Филарете (об учениках святого и основанных им обителях); о Кононе черноризце (молитва святого на исцеление Конона); о трудах блаженного Евфросина; об умножении брашен молитвами святого; о новгородском священнике; о крестьянине-изорнике; об умножении рыбы молитвами святого; о хождении старца в Константинополь; повесть об Иове и споре об аллилуии (в конце повести помещены послания к архиепископу Евфимию и от него, а также молитва Евфросина к Богородице); о преставлении старца (две молитвы святого ко Христу и Божией Матери); об Иове, его смерти; прославление святого. Далее описаны чудеса святого: сонные видения первому списателю описаны в первых двух, третье и четвертое чудо совпадают с первым и вторым в Первоначальной редакции, затем добавлены еще 15 чудес и похвала святому.

Как видно из перечисленных эпизодов, Василий изменяет композиционное построение «Жития» первого списателя, тасуя факты реальной биографии Евфросина. Псковский агиограф перенес путешествие Евфросина в Константинополь из «юности», как об этом говорит первый списатель, в монашеский период жизни святого, уже после основания им монастыря. Это хронологическое нарушение являлось в редакции Василия самым критикуемым местом в спорах со старообрядцами, из-за которого Василий подвергся «суровому приговору церковно-исторических критиков»[157]. Подчеркнем еще раз: псковский агиограф Василий-Варлаам, в отличие от автора Первоначальной редакции, писал словесную «икону» преподобного. Реальность событий, а уж тем более их последовательность интересовали Василия меньше всего. Первый же списатель старался нарисовать живой портрет Евфросина, строго продумывая каждый композиционный штрих своей редакции (если учесть к тому же и полемически-пропагандистскую цель написания жития). Василий остался недоволен первым списателем, потому что ему пришлось самому переделывать композицию произведения согласно выработанному литературному канону и этикету житийного жанра. «Топорность» работы Василия с первоначальными текстами подтверждают многие исследователи его творчества[158]. Нам остается только присоединиться к их мнению.

Таким образом, вывод В.И. Охотниковой о размещении в хронологической последовательности Василием эпизодов

Первоначальной редакции неверен, так же как неверно и ее предположение, что неизвестное нам «Житие», написанное первым списателем, имело такую последовательность эпизодов, которую повторяла Васильевская редакция. Единственное, что может оправдать Василия в его нарушении хронологии, – это факт использования им для написания своего труда не списка Первоначальной редакции, а лишь черновиков первого автора, которые, если и сохранились в монастыре, то наверняка в «свитцех» и «тетратех» «не по ряду»[159], что, впрочем, является лишь бездоказательным предположением.

§ 3. Краткие редакции «Жития Евфросина Псковского»

Рассмотрим краткие редакции «Жития Евфросина Псковского» проложного типа. До середины XVII в. не существовало единого проложного «Жития Евфросина», как, впрочем, и сам этот жанр – проложных житий – не имел четких требований к структуре и содержанию памятников. Тексты «Жития Евфросина» в Прологах или сборниках проложного характера отличаются неоднородностью содержания. В них встречается как краткое изложение главных, с точки зрения составителя, моментов жизни святого, с различным количеством эпизодов, расположенных, однако, в строгой последовательности Васильевской редакции, так и изложение ее отдельных глав. В то же время текст «Жития Евфросина», входящий в печатный Пролог, стабилен по своей структуре и выделяется среди других житий сборника неполнотой своего содержания.

Остановимся подробнее на некоторых проложных редакциях «Жития Евфросина Псковского», которые отличаются от большинства других творческим подходом их авторов к источнику.

3.1. Первая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

РГБ, собр. Овчинникова, № 300 (середина XVII в.), л. 139–151, 4° (далее – Овч. 300). Этот сборник согласно записи владельца и содержанию – псковский[160]. Небольшой объем текста жития (всего 13 л.) позволяет отнести эту редакцию к кратким (проложным). Последовательность эпизодов «Жития Евфросина» в этой редакции точно такая же, как и в Васильевской редакции, однако за счет малого объема текст Овч. 300 значи-

тельно сокращен. В то же время некоторые эпизоды дополнены автором информацией, отсутствующей в тексте Василия. Также при сходстве в последовательности расположения сюжетов, их смысла и отдельных выражений наблюдаются некоторые различия в лексике двух редакций. Перечислим фрагменты редакции Овч. 300, которые содержат дополнительную информацию в сравнении с Васильевской редакцией:

	Васильевская редакция	**Овчинникова, № 300**
1	Бысть убо сей блаженный отрок Елеазар ‹...› рожение име и воспитание веси Виделепьскиа, разстояние имущи от града 30 поприщь (л. 34).	Сего бысть рожение и воспитание ‹...› в веси, нарицаемыя Виделебье, *в ней же есть церковь святаго Николы*, отстояние имеяше от града Пскова 30 поприщ (л. 139).
2	Вскоре некако ясно извыче Божественаа Писаниа, елико мощи ему и толкованием глаголати, и инеми писанми божествеными, и философскую мудрость извыче, яко и многолетным разуму его дивитися и похвалятн, не убо укланяшееся на некая играниа или позоры, но паче на прочитание Божественных Писаний и на церковьное пение. И начат же въздержатися весма, сладких не ясти отнуду (л. 34 об.–35).	И вскоре некако ясно извыче Божественная Писания, и исполняшеся премудрости Божия, и многолетных человек разумом своим удивив, и философскую мудрость вразумив, и всем людем благоразумию его дивитися. Бяше бо блаженный отрок образом тих, и молчалив, и кроток, и смирен, и незлобив, и на пустошныя игры со отроки николи же обращаяяс, шуяго пути отвращаяся, и деснаго пути емся, и часто ко святей церкви прибегаше. И пребываше в велице воздержании (л. 139 об.–140).
3	Родителие же его, уведевше таковое въздержание отрока, и глаголаше: «О чадо наю, почто плоть свою оскорбляеши таковым жестоким пребыванием, а нам печаль велию твориши о сем?». Отрок же рече: «Писано бо есть, родителие, брашно и питие не предпоставит нас пред Богом, но токмо пост, и молитва, и чистота телесная, и въздержание – то поставит пред Богом» (л. 35–35 об.).	Паки же видеста его родителя в тацем воздержании, нача о нем сетовати и тужити и глаголаша к нему: «Увы нам, чадо наю драгое! Почто плоть свою изнуряеши, почто нас в печаль велию влагаеши! Вскую сердца наша в слезы претваряеши!». Таже отвещав благоразумный отрок со слезами к родителем своим, умильно глаголаше: «Господие мои, честная родителя! Много молю о сем, послушайте Господа ради. Аз же, юный и грубый, немало прочет Божественная Писания, не обретох нигде же таковая писа-

	Васильевская редакция	Овчинникова, № 300
		ния о том, что в радости и в веселии, и во мнозе питии и ядении, и во всяком доволе житие скончавше и в Царство Небесное внити. Пишет бо святый апостол Павел: "Братие, брашно и питие не предпоставит нас пред Богом, но поставит нас пред Богом пост, и молитва, и чистота телесная, милостыни, слезы и чистое покаяние и прочая духовныя добродетели. И житие наше, яко стень, мимо идет и, яко цвет, вскоре увядает". Вы же, господие мои, не блазнитеся тленным житием, занеже ведуща ны в муку вечную» (л. 140–140 об.).
4	По сем же родителие восхотеша браку съчтати его. Он же, доброразсудный отрок, отторгнуся от родителей своих, яко серна от тенета. Родители е же сотвориша много взыскание о нем повсюду с рыданием и не обретоша сего блаженаго нигде же, но Божия благодать храняше его (л. 35 об.).	И паки приспе время отрока браку сочтати, и восхотеста его подружие ему обручити. Благоразумный же прехрабрый воин Царя Небеснаго, пречестный отрок, слышав от родитель своих таковый совет о нем, востонав и восплака, и, вскочив, сокруши треглавнаго змия, погубив его похоть, и суетную любов и оплева, и востек на небесную лествицу, по ней же достиг горний Иерусалим. И избежав родитель своих, яко серна от тенета, и утаися от них, и много плача о себе сотвори има (л. 141–141 об.).
5	Блаженый же взем благословение у отца духовнаго, и отиде от обители Пречистые, и обхожаше места многа, где бы мощно тому наедине безмолствовати, но паче Богу наставляющу его. Слышит о месте том, иже над Толвою рекою, отстояние имущи место то от града Пскова двадесять и пять поприщ, иде же ныне монастырь стоит благодатию Христовою, и некими христолюбцы зван бысть, владетель-	И слыша о пустыни оной, иже есть над Толвою рекою, еже иноческому житию устроено, и некоими земледельцы места того зван бысть, и начат помышляти в себе, еже уединися мира и работати единому Богу. И вскоре изъяви помысл свой духовному си настоятелю, настоятель же повинуяся его воли быти, и благослови его, и целова, и мир дав ему о Христе, и отпусти я, и молитву сотворь, и рек: «Аминь». Блаженный Ефросин и досточюдный изыде от

	Васильевская редакция	Овчинникова, № 300
	ми местом тем, и паче Богу изволившу на месте том прославлятися имени его святому, и ту блаженый отець вселися безмолъствовати наедине. Якоже рече божественый пророк: «Се удалихся, бегая, и водворихся в пустыню, чаях Бога, Спасающаго мя от малодушья и буря». И на месте том колибу себе водрузи и трудолюбно в ней подвизася постом, и бдением, и молитвами, и всенощным стоянием, и на земли леганием противу невидимаго врага кознем (л. 38–38 об.).	обители Пречистыя Богородица, идяше путем, радуяся и поя: «Стопы моя направи по словеси Твоему. И да не одолеют ми всяко беззаконие» и прочая псалмы воспевая. В лета 7001[161] прииде Богом наставляемую пустыню и вселися ту, над Толвою рекою, отстояние от града Пскова имеяше 25 поприщ, ища Господа и Того обрет, яко вран на нырищи. И яко в рай вселися по среде пустыни, и велми возлюби е и воспевая, благодаря Бога и Пречистую Богородицу. И рече: «Се удалихся, бегая, и водворихся в пустыню, чаях Бога, спасающаго мя от всякого зла». И водрузи себе кельицу малу, и пребываше в ней постом и молитвою, моля Бога, день и нощ без сна пребываше (л. 142–143).
6	И некогда святому отцу изшедшу из келиа в год зноя и възлегшу на земли, от трудов хотя мало почити, и абие в тонок сон преложися святый, и ту явишася святому маньем Божиим вселенские учители Василий Великий, Григорие Богослов и Иоанн Златаустый, показующе место святому воздвигнути храм во имя их на месте том, идеже святый живяше. Святому же в том часе воспрянувшу от сна и не виде никого же, и в недоумении бывшу ему о необычном видении (л. 38 об.–39). Место же то бяше ненарочито, и мало, и скудно (л. 47).	И в некое время преподобный Ефросин изыде ис келии своей почити в год // знойный и усну в тонце сне. И абие манием Божиим славно являютца ему пречестнии отцы святии, трие святителие, вселенские учителие Василий Великий, Григорий Богослов и Иванн Златоустый, показующе святому место перстом, яко со гласом, повелевающе на том месте церков во свое имя создати и обитель воз градити. Иневидими быша. Блаженный же возбнув от сна и не виде никого же, токмо же стень зря. И возда хвалу Богови, и Пречистые Богородицы, и святым отцем. Место же бяше прекрасно и нарочито. И вселися ту жити, и созда часовню малу, и пребываше в ней всяким воздержанием, молитвы возсылая часто Богови (л. 143–144).

	Васильевская редакция	Овчинникова, № 300
7	Времени же многу минувшу, проуведа о нем мати его от неких человек. И взя потребная, и доиде места, идеже живяше блаженый над Толъвою рекою, и нача молебныа глаголы со слезами простирати к нему: «Чадо мое драгое, утеши старость матере своея и яви лице свое аггельское ко мне. Аз съ отцем твоим не порадовахся о тебе нимало, да не сниду с печалию во гроб, идеже отцы наши». Святый же скважнею уведе матерь свою, и позна ю, и глагола к ней: «О мати моя, не скорби, отиди, отиди отсюду И не тружай старости своея. Аще хощеши видети зде, и ты во оном веце не узриши мене. Но иди, мати моя, в манастырь и спасая спаси душу свою». Мати же его не улучи желанна своего, и отиде от него скорбна, и вниде въ един от манастырей инокиньских, и препроводи дни своя в добром исповедании и до исхода душа своея (л. 39–39 об.).	Слышав же мати его аггельское житие его, и проуведа о нем, и взем потребная, доиде пустыни, и обрет в келии святаго. И начат матерьняя жалости слезы проливати, и вопиющи умилно гласом: «Увы мне, чадо мое драгое! Помилуй матерь свою, покажи ми лице свое аггельское, не тружай моея старости. Увы мне, чадо мое возлюбленное! Услыши мою скорбь и рыдание, приими слезы и плач матере своея. О сыну мой сладкий, аз по твоем отшествии нимало со отцем твоим порадовахся, ныне, сыну мой, приидох к тебе, хотя утеху души своей от тебе, хотя видети образ твой равноаггельный, хотя утолити скорб жития своего». Богомудрый же Ефросин сквозе скважню зря матерь свою во мнозе плачи и рыдании и глагола ей: «О мати моя госпоже! Что вопиеши ми, что смущаеши мя, душу мою? Что ми плач мног воздаеши и лице мое желаеши видети? Несть ти пользы, утехи от мене, и несть ти помощи души твоей. Ты же желаеши мя видети зде, то во оном свете лишишися мене; зде мя не узриши, то во оном свете вкупе возвеселимся. Но от иди отсюду, не тружайся без ума старости своея, спасися, спасая душу свою». И отиде мати его скорбна в путь свой, не улучи желания своего... (л. 144–144 об., *Далее в тексте этой редакции «Жития» пропуск, недостает одного или нескольких листов).*

Как видно из представленных эпизодов, рукопись Овч. 300 содержит некоторое смысловое дополнение по сравнению с редакцией Василия. Однако этим эпизодам (кроме первого) не свойственна фактологичность. Упоминание в первом примере наличия Никольской церкви в родном селе Евфросина говорит

о знании списателем этого места, а возможно, и о его происхождении из того же села, что и преподобный. Остальные вставки характеризуются топосностью, свойственной агиографическому жанру в целом, задача которых состоит не в передаче фактического материала, а в художественной разработке сюжета.

Другие части текста Овч. 300 отличаются краткостью и лаконичностью. Так, если текст рассказа о новгородском священнике, посетившем Евфросина, в редакции Овч. 300 занимает меньше листа (145 об.–146 об.), то для того же эпизода у Василия их четыре (70 об.–74 об.), рассказа о спорах с Иовом в Овч. 300 занимает объем в 1 лист (147 об.–148 об.), а у Василия их – 73 (86–159), при условии, что обе рукописи имеют примерно одинаковый формат. Из этого можно сделать вывод об опытности, писательском таланте и творческом даре автора Овч. 300 – он не просто копировал Василия, а писал, размышляя и фантазируя. Об этом говорит и определенная закономерность общих чтений между Овч. 300 и редакцией Василия, большая часть которых наблюдается в тех эпизодах, которых нет в Первоначальной редакции «Жития». Это объясняется тем, что автор редакции Овч. 300 был неудовлетворен исправлениями самого Василия, характеризуемого как писателя посредственного и нетворческого, о чем уже было отмечено выше. Однако те части «Жития», которые согласно жанру должны были быть в Первоначальной редакции, но отсутствовали и которые Василий позаимствовал у других, более талантливых авторов, составителя редакции Овч. 300 вполне удовлетворяли. Он видел качество работы Василия и отметил в своем труде: «Некогда же иноку преписателю сущу *с леностию пишущее* житие святаго» (л. 149 об.).

Кроме тождественности в расположении сюжетов, их смысла и идентичности отдельных выражений, в редакции Овч. 300 присутствует еще одно существенное совпадение с редакцией Василия: ошибочное упоминание имени игумена Игнатия, якобы присутствовавшего при кончине Евфросина. На самом деле при кончине Евфросина присутствовал следующий за Игнатием игумен Харлампий[162]. Эта списанная неизвестным автором ошибка доказывает вторичность текста редакции Овч. 300 по отношению к труду псковского агиографа. Также в тексте Овч. 300 упоминается об установленном дне празднования памяти святого не только в монастыре преподобного, но и «во всей вселенной», как и утверждение сугубой аллилуйи (л. 149 об.), принятой собором 1551 г. Все это убеждает в бо-

лее поздней датировке редакции Овч. 300, чем редакции Василия. Однако В. И. Охотникова не уверена в «историческом содержании» фразы об утверждении сугубой аллилуйи и склонна датировать редакцию Овч. 300 началом XVI в., основываясь только на своей неуверенности, а также желании доказать существование некоей неизвестной редакции «Жития Евфросина», которой пользовался Василий параллельно с Первоначальной редакцией.

Датируя Овч. 300 началом XVI столетия, В. И. Охотникова делает невероятные выводы о том, что совпадения Овч. 300 с Васильевской редакцией «не являются результатом прямого заимствования»[163], их схожесть можно объяснить неким общим источником. «Совершенно очевидно, – говорит далее исследователь, – что Василий соединял два разных источника, причем один, Повесть об аллилуйе (т. е. Первоначальную редакцию. – *М. П.*), он использовал почти полностью, другой – не известный нам текст – в гораздо меньшей степени, или же этот текст был достаточно кратким. Таким образом, наблюдения над текстом ⟨Овч. 300⟩ привели нас к выводу о существовании некоего не известного нам Жития Евфросина, к которому обращались как автор ⟨Овч. 300⟩, так и Василий-Варлаам. Совершенно очевидно, что рассказы о жизни Евфросина в этом Житии были расположены в такой последовательности, в какой они располагаются в редакции Василия и в ⟨Овч. 300⟩. Хронологически выстраивая разбросанные в ⟨Первоначальной редакции⟩ “ово зде и ово инде” биографические сведения о Евфросине, Василий следовал этому другому источнику, обладавшему для агиографа определенным авторитетом, заимствуя из этого жизнеописания и некоторые детали»[164]. Основание для подобной гипотезы В. И. Охотникова видит в сходстве композиций: «отличаясь текстуально, они совпадают в последовательности эпизодов из жизни Евфросина»[165].

Повторимся кратко: во-первых, автор Первоначальной редакции, а именно ему В. И. Охотникова приписывает и авторство неизвестного «Жития», не мог нарушить хронологическую последовательность биографии Евфросина в одном из своих произведений – по хронологии они должны были бы быть идентичными. Во-вторых, вероятность нарушения хронологии в тексте Первоначальной редакции Василием велика. В-третьих, приведенная цитата из В. И. Охотниковой порождает множество вопросов: Василий пользовался вторым (не известным нам) источником «в гораздо меньшей степени», чем

Первоначальной редакцией, однако должным авторитетом этот второй источник обладал, тогда почему Василий не позаимствовал его целиком? Зачем ему нужно было использовать написанную «некако и смутно»[166] Первоначальную редакцию, если под рукой был более правильный и не менее авторитетный вариант? Если неизвестный источник был краток, тогда как объяснить утверждение самой же В. И. Охотниковой, которая говорит, что неизвестное «Житие» по объему было довольно значительным и описывало все события от рождения до смерти святого[167], или, возможно, это была редакция игумена Памфила?..

В Овч. 300 перечень учеников Евфросина дополняется, в отличие от Васильевской редакции, именами Серапиона и Игнатия с братьями. Этот перечень отсутствует в Первоначальной редакции. Такое дополнение в Овч. 300 только еще раз доказывает логичность и разумность автора этой редакции, который, дополняя перечень Василия, включил тех учеников старца, которые непосредственно были его духовными наследниками. Это дополнение может говорить и о начале местного почитания этих учеников в монастыре преподобного уже во второй половине XVI в. (самая ранняя датировка Овч. 300). Если бы такой перечень восходил к неизвестному «Житию», то зачем тогда Василию изменять текст, уменьшая количество учеников Евфросина? И все же В. И. Охотникова использует любую возможность, чтобы доказать существование пресловутого не известного нам «Жития». Она передает даже свои впечатления («суховатый, лишенный искреннего чувства, но более правильный с официальной точки зрения текст Василия производит впечатление вторичного» по отношению к Овч. 300[168]), отказывая всем последующим редакторам «Жития» в творческом начале.

Перечислим основные эпизоды редакции «Жития Евфросина» в рукописи Овч. 300: традиционное вступление к житию; о рождении блаженного отрока: воспитание, уход из дома, постриг в монастыре, уход из монастыря, основание пустыни, видение трех святителей, приход матери (не до конца, далее пропущено нескольких листов); о Кононе черноризце (не сначала, молитва святого на исцеление Конона); о ⟨новгородском⟩ священнике; о хождении старца в Константинополь; об учениках Евфросина; об Иове и споре об аллилуии; о послании к архиепископу Евфимию; о злобе жителей и утешении Евфросином братии; о преставлении старца; об Иове и его смерти; про-

славление святого; сонные видения первому списателю и свидетельства множества других чудес; похвала святому[169].

3.2. Вторая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

РГБ, собр. Большакова, № 422 (конволют XVI–XVII вв.), л. 576–586 (далее – Больш. 422)[170]. Редакция «Жития Евфросина» в этом сборнике написана на бумаге, датировать которую можно концом 20-х гг. XVII в. Редакция в этом сборнике, как и в Овч. 300, небольшая по объему, что позволяет отнести ее к кратким, проложным. Последовательность эпизодов «Жития» в этой редакции точно такая же, как и в редакции Василия. Но т. к. текст Больш. 422 краткий, то совпадения с Васильевской редакцией наблюдаются только в отдельных выражениях при сходстве в развитии сюжета и общего содержания. О значительном сокращении текста предупреждено в заглавии памятника: «Месяца майя в 15 день сказание *отчасти* о житии преподобнаго отца нашего Ефросина, псковскаго новаго чюдотворца» (Курсив наш. – *М. П.*; Больш. 422, л. 576). В нем нет традиционного вступления к «Житию», отсутствуют перечисление учеников Евфросина и посмертные чудеса святого, а некоторые главы из редакции Василия заменяются здесь одним предложением. Так, например, главе «Об умножении рыб» в редакции Василия соответствует фраза: «Овогда же бывшу празднику святых Триех святитель, и оскудению прилучьшуся рыб, и молитвами святаго умножению бывшу» (Больш. 422, л. 582). Таким образом, повествование в Больш. 422 отличается лаконичностью и неразработанностью сюжетных звеньев.

Перечислим основные эпизоды редакции «Жития Евфросина» в рукописи Больш. 422: рождение Елеазара; обучение грамоте; желание родителей женить его, уход из дома; смерть родителей; постриг и труды в монастыре; уход в пустынь; видение трех святителей; приход матери и ее постриг и смерть; начало обители, труды, приход братии; о Кононе черноризце; чудо об оскудении брашен; о новгородском священнике; об искушении старца дьяволом; чудо о рыбах; о хождении в Константинополь; об Иове и споре об аллилуйи; о послании к архиепископу Евфимию и его ответе преподобному; о преставлении старца; об Иове и его смерти; сонные видения первому списателю; похвала святому[171].

Все отличные от редакции Василия детали, мотивировки поступков и тому подобные разночтения можно объяснить как

творческим потенциалом автора, так и желанием максимально сократить васильевский текст. Приведем примеры этих емких и кратких фраз автора Больш. 422: «и оставль родителя своя и вся красная мира сего, отиде от них»; «зело скорбяста о нем»; «и ту добре подвизася, вся службы монастырьскиа прошед, труждаяся вельми, и моляся Богу непрестанно» (576 об.–577).

Любые текстуальные совпадения редакции Больш. 422 с редакцией Василия либо, наоборот, различия в лексике или композиционном построении эпизодов этих редакций В. И. Охотникова объясняет одним – они «могли возникнуть в результате обращения к одному и тому же источнику»[172], или у них «был некий общий источник, текст которого каждый из авторов по-своему отредактировал»[173]. Однако предположение о том, что один автор мог с не меньшим успехом отредактировать текст другого автора, у современной исследовательницы почему-то не возникает.

В.И. Охотникова датирует редакцию Больш. 422 концом XV – началом XVI столетия, предполагая, что автор знал о существовании как не известного нам «Жития», так и о Первоначальной редакции. Исследовательница обосновывает свою датировку исходя из текста памятника, в котором автор, сообщая о смерти Иова, пишет: «Сице и сей уязвен бысть богоранною язвою, жив еще воскипе червми и с нуждею конец прият во иноцех, и едва возмогоша его погребсти за многий смрад, исходящий от тела Ионове (можно прочитать и иначе – “Иовове”) убо дозде» (Больш. 422, л. 584 об.). «Не свидетельствует ли это о том, – заключает далее В.И. Охотникова, – что между смертью Иова и написанием ⟨Больш. 422⟩ прошло не слишком много времени. Вряд ли редактор второй половины XVI или XVII в., сокращая редакцию Василия, где нет слов о смраде, который ощущается до сих пор, позволил бы себе подобное дополнение». Нет, не свидетельствует! Наоборот, это скорее может свидетельствовать о более позднем написании редакции Больш. 422, что косвенно подтверждает и датировка бумаги памятника (сер. XVII в.). Если допустить, что в рукописи Больш. 422 авторский текст, а не список, то он мог быть написан в середине XVII в. сторонником старых обрядов. Ведь именно с этого времени начинается разделение Русской Церкви, а потому «смрад» Иова так и не исчез и ощущается «дозде». Подтверждение более позднему написанию этой редакции можно найти и в авторском отношении к Иову. В отличие от Василия, который воспринял отношение к Иову от автора

Первоначальной редакции с его обличительными целями, автор Больш. 422 относится к Иову иронически-снисходительно, называя Иова «бедным»: «Слышав же о сем Иов от преподобнаго, наипаче начат, бедне, гневатися и еретиком называти, и повсюду злословяше святаго» (Больш. 422, л. 583 об.). Сразу после смерти Иова такое отношение к нему со стороны учеников и почитателей Евфросина было бы странным. Вновь начались споры из-за аллилуйи. И согласно Первоначальной редакции, не было никого в Пскове, кто проявил бы равнодушие к этому вопросу. Ученики боролись за признание их учителя и его реабилитацию в обществе. Поэтому такое снисходительное отношение к Иову никак не могло иметь места в то время. Скорее у сторонников Евфросина оно должно было быть агрессивно-обличительным. Противоположное отношение к псковскому Столпу можно объяснить только знанием автором событий в последующей истории Иова и Евфросина, его ретроспективным взглядом на то время, когда бушевали страсти из-за аллилуйи. Автор знает, что как бы ни обличал Иов святого, какие бы козни ни творил ему, правда останется на стороне Евфросина, и в конечном итоге вся Русская Церковь примет его учение. Иов же, приложивши массу усилий, не достиг желаемого и, скончавшись в «злолютых мучениях», был всеми забыт. Вот уж когда Иова можно было назвать «бедным».

В. И. Охотникова, относя редакцию Больш. 422 к концу XV – началу XVI в., предполагает, что она была создана в среде учеников преподобного. Однако это предположение перечеркивается одним фактом – хронологической непоследовательностью в биографии Евфросина, написанной Василием-Варлаамом. Именно его редакцию надо считать первичной по отношению как к редакции Больш. 422, так и к редакции Овч. 300.

3.3. Третья краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

РГБ, собр. Румянцева, № 397 (XVI в.), л. 372–375 об. (далее – Рум. 397)[174]. В этой краткой редакции «Жития», которая имеет заголовок «Преставление преподобнаго отца нашего Ефросина, псковскаго новаго чюдотворца, жившаго над Толвою рекою», сохраняется последовательность эпизодов редакции Василия. Первым, кто кратко охарактеризовал содержание этой редакции и ее связь с другими редакциями «Жития Евфросина», был Н. И. Серебрянский. Ученый соотносит редакцию Рум. 397 с редакцией пресвитера Василия, которая

претерпела в Рум. 397 сокращение и некоторую переделку[175]. Впервые эта редакция была издана в «Прологе» в 1747 г.[176]

Перечислим основные эпизоды редакции «Жития Евфросина» в рукописи Рум. 397: рождение Елеазара; обучение грамоте; желание родителей женить его, уход из дома; постриг и труды в монастыре; уход в пустынь; видение трех святителей; приход матери; приход первого инока Серапиона; начало обители и приход братии; о Кононе черноризце; сокращение глав об умножении брашен и новгородском священнике; чудо о рыбах; об учениках Евфросина; о хождении в Константинополь; об Иове и его конце; о преставлении старца; описание внешности святого.

Две главы редакции Василия «О умножении брашен» и «О новгородском священнике» претерпели в Рум. 397 следующее сокращение: «Посем нача святый милостыню творити многим приходящим к нему в обитель. Бяше же у святаго всенощное стояние з братиею, якоже в скитских отец» (Рум. 397, л. 374). Очевидно, что первое предложение приведенного отрывка рукописи относится к главе Василия «О умножении брашен молитвами святаго», являясь обобщением ее содержания и заключительной фразы Василия: «Святый же нача болма милостиня творити убогим, и странных упокоевая, яко чадолюбивый отець с великою радостию» (Син. 634, л. 70 об.). Второе предложение может быть сопоставлено с фразой из главы «О некоем священнице, пришедшем из Новаграда в пустыню к преподобному» редакции Василия: «Случися ему бытии со святым и з братьею во всенощнем труде и бдении, по уставу скитскому» (Син. 634, л. 72). Такие сокращения почему-то настораживают В. И. Охотникову, которая замечает: «Если предположить, что ⟨Рум. 397⟩ восходит к редакции Василия (этого мнения придерживался Н. И. Серебрянский), то несколько странным выглядит тот факт, что самые крупные эпизоды в жизни Евфросина, описанные Василием, в ⟨Рум. 397⟩ превращаются в одно-два предложения, а те эпизоды, которых не было в основном источнике Василия – ⟨Первоначальной редакции⟩, передаются составителем ⟨Рум. 397⟩ достаточно полно»[177]. Найдя общие для двух редакций (Василия и Рум. 397) места, В. И. Охотникова с завидной настойчивостью делает вывод о наличии одного общего источника[178], никак не желая признавать первичность одной редакции по отношению к другой. В итоге она полагает, что редакция Рум. 397 является сокращением не редакции Василия, а какой-то иной редакции «Жития Евфросина», не дошедшей

до нас, но известной Василию. Этот вывод сделан ею на основе того, что другие жития, читающиеся в сборнике Рум. 397 (княгини Ольги, Саввы Крепыцкого, Всеволода-Гавриила и др.), согласно анализу исследователей, «являются сокращением редко встречающихся или вообще не дошедших до нас редакций»[179]. Вывод, на наш взгляд, выглядит, говоря словами исследовательницы, «несколько странным».

3.4. Четвертая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

РГИА, ф. 834, собр. Синода, оп. 2, № 1296 (XVII в.), л. 235–236 (далее – Син. 1296)[180] и РГБ, ф. 310, собр. Ундольского, № 235 (XVII в.), л. 422–425 (далее – Унд. 235). Текст этих редакций «Жития Евфросина», впрочем, как и предыдущих, составлен на основе редакции пресвитера Василия. Однако, в отличие от других проложных редакций, здесь редакторами были использованы только две главы Васильевского текста – «О рожении блаженнаго отрока» и «О хождении в Царьград». Очевидно, что одна из рассматриваемых редакций является списком второй или они имели общий протограф, что более вероятно. К сожалению, точно установить эту зависимость редакций не удалось. В тексте рассматриваемых редакций есть дата прихода преподобного в пустынь (6933 г.), что говорит об использовании им текста Основного вида Васильевской редакции. Текст Васильевской редакции был предельно сокращен и, более того, свободно пересказан авторами. Вот как, например, автор пересказывает эпизод о путешествии преподобного в Константинополь:

Син. 1296	Унд. 235
Потом же прииде ему помысл ити во Царьград о изведении пресвятыя аллилуйя: «Да увем истинно, аще тамо двоится аллилуйя, то и аз двою, аще ли троится, то и аз трою». И благословив братию, и постави им игумена Игнатия. Сам же ятся пути, и прииде во Царьствующий град в царство Кольяния при патриарсе Иосифе. И вшедшу ему в соборную церковь во время божественаго пения, и поклонися честным иконам, патриарх же бла-	Мала времени минувшу прииде ему помысл идти во царь град о изведении пресвятыя аллилуия: «Да увем истинно аще тамо двоитца аллилуия то аз двою, аще ли троится то аз трою». И благословил братию и поставив им игумена Игнатия сам же яся пути и прииде во царствующий град в добрую пору в царьство Кальянина и при Патриарсе Иосифе и вшедшу ему во церкве соборную во время божественего пения и поклонися честным иконам. Патриарх благосло-

Син. 1296	Унд. 235
гослови его. И слыша в соборной церкви дважды глаголют аллилуйя. И добре походив по области Царствующаго града. Патриарх же с великою отпустив его и благословил его чесьтною иконою, чюдна зело, образ Пресвятыя Богородицы Умиление. И вдаде ему писание о божествeней тайне святыя аллилуйя (л. 236–236 об.).	вив его и слыша в соборнои церкви дважды глаолют аллилуия и добре походив по области царствующаго града. Патриарх же с великою честью отпустив его и благословив его честною иконою чюдна зело образ Пресвятыя Богородицы умиление и вда ему писание о божественнеи таине святаго аллилуия (л. 424–424 об.).

Большинство псковских топонимов, встречающихся в тексте Син. 1296, имеют ошибочное написание, что говорит о незнании их автором, а значит и о его не псковском происхождении. Например, Снетогорский (или Снятогорский) монастырь автор именует Святогорским, реку Толву (или Толбу) – Толвуей и т. п. Однако этого нельзя сказать о «Житии» в рукописи Унд. 235.

И если список Унд. 235 вообще обойден вниманием В.И. Охотниковой, то относительно списка Син. 1296 она не делает предположений о возможном происхождении ее от неизвестной редакции «Жития», как стало уже традиционным в ее исследовании, даже несмотря на столь вольный пересказ автором эпизодов Васильевской редакции. Наоборот, она на удивление лояльна: «Сокращая текст Василия, автор... весьма свободно излагает его содержание», и далее: «эта редакция представляет собою свободный пересказ»[181]. Такое благожелательное отношение к творческому проявлению автора В.И. Охотникова обнаруживает и к следующей редакции «Жития».

Из-за отсутствия упоминаний о Унд. 235 не только в исследовании В.И. Охотниковой и других ученых, но и в каталожном описании РГБ приводим текст этого памятника в «Приложении» к данному исследованию.

3.5. Пятая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

ГИМ, собр. Уварова, № 355 (XVII в.), л. 130–132 (далее – Увар. 355). Этот текст подобен главе «О рожении блаженнаго отрока» в редакции пресвитера Василия. Однако текстуально Увар. 355 представляет относительно самостоятельное произведение, имеющее небольшие отличия в слоге, распространенности эпизодов и добавлении некоторых деталей. Вот при-

мер сопоставления двух редакций «Жития», который приводит и В. И. Охотникова:

Васильевская редакция	Уварова № 355
Вдан бывает родителми своими учитися божественым книгам. Вскоре некако ясно извыче Божественаа Писаниа, елико мощи ему и толкованием глаголати, и инеми писании божествеными, и философскую мудрость извыче, яко и многолетным разуму его дивитися и похваляти, не убо укланяшеся на некая играниа или позоры, но паче на пропитание Божественых Писаний и на церковьное пение (Син. 634, л. 34 об.–35).	Вдан бывает родительми своима в научение Божественнаго Писания, елико же мощи ему святым книгам, и якоже вскоре некако ясно извыче и толкованием глаголати и инеми Божественными Писании, якоже и философскую мудрость извыче вскоре, яко и многолетным человеком толикому разуму его дивитися и похвалити наипаче. Ниже бо преклоняшеся сверстники своими ни на какия детцкия игры или на поры (sic!) некия идти, но всего того удаляшеся, но паче же всего упражняшеся на почитание Божественнаго Писания и церковнаго пения (л. 130).

В конечном итоге исследовательница делает вывод о том, что «редактор не просто сокращенно пересказывал или переписывал без особых изменений текст своего источника, но вдумчиво пытался его переосмыслить»[182]. Эти слова современной исследовательницы можно отнести ко всем проложным редакциям «Жития Евфросина», разобранным нами выше.

3.6. Шестая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

ГАТО, ф. 1409, оп. 1, № 1246 (XVII в.), л. 585 об.–587 об. Эта редакция, указанная в работе В. И. Охотниковой[183], помещена в псковский по своему происхождению пролог. Ее отличие от предыдущих редакций, рассмотренных нами в пункте 5, состоит в наличии дополнительного рассказа о спорах Евфросина с Иовом. Однако он настолько краток, что соотнести его с другими редакциями сложно, текст самостоятелен и фактического сходства не имеет.

3.7. Седьмая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

РГАДА, ф. 187, собр. РГАЛИ, оп. 1, № 114 (середина XVI в.), л. 305–309 об. (РГАЛИ 114). Это проложное житие, которое интересно тем, что состоит только из одного эпизода из жизни Евфросина – рассказа о его кончине, совпадающего с гла-

вой «О преставлении блаженного отца Евфросина» в редакции Василия. Такая особенность редакции отражена и в ее заглавии: «В той же день преставление преподобнаго и богоноснаго отца нашего Ефросина Пьсковскаго, новаго чюдотворца и создавшаго обитель пречестну триех святитель».

Нельзя не согласиться с В.И. Охотниковой[184], которая предполагает, что такой же текст читался и в Минее Иоанна Милютина (ГИМ, Синод. собр., № 805 (1646–1654 гг.), л. 1012–1018). Текст в Милютинской минее не имеет начала, а заканчивается так же, как и в списке РГАЛИ 114 с добавлением традиционного славословия: «Ему же слава со Отцем и со Святым Духом ныне и присно и во веки веком. Аминь».

3.8. Восьмая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

Существует несколько рукописных сборников середины – второй половины XVI в. (один из них: РГБ, ф. 98, собр. Егорова, № 593 (70-е гг. XVI в.), л. 223–238 об.)[185], в которых читается один и тот же сокращенный текст редакции пресвитера Василия, а точнее три ее главы: «О рождении блаженного отрока», «О прихождении братии к святому» и «О преставлении блаженного Евфросина». Текст этой сокращенной редакции идентичен тексту Василия. Согласно В.И. Охотниковой, эта сокращенная редакция «Жития» восходит к группе списков Первоначального вида редакции Василия, что доказывает большую распространенность в середине XVI века именно этого вида Васильевской редакции.

Сокращенная редакция логична и продуманна. Она представляет цельное, завершенное произведение, основной идеей которого было прославление Евфросина не как борца за чистоту церковного обряда, а как монаха-подвижника, основателя монастыря.

3.9. Девятая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

Редакция «Жития Евфросина» в печатном Прологе (1643, 1677, 1696 и др.)[186] также является сокращенным текстом редакции пресвитера Василия и содержит только первую ее главу – «О рождении блаженного отрока»: рождение, воспитание, учение, уход из дома в монастырь, пострижение, уход из монастыря, основание пустыни, отшельнические труды, видение трех святителей, приход матери. После сообщения о прихо-

де матери Евфросина, а затем ее постриге в одном из женских монастырей следует сообщение о блаженной кончине святого старца в возрасте 95 лет. Текст печатной редакции имеет некоторые изменения по отношению к первоисточнику – это несколько незначительных пропусков и небольшие добавления, как правило, местоимений («ему», «его», «моя» и т. п.).

Процесс подготовки текста к изданию в печатном Прологе прослеживается по списку ГИМ, Синод. собр., № 241 (20-е гг. XVII в.), л. 442–444 об., который явился оригиналом издания 1643 г.[187]

Таким образом, «Житие Евфросина» в составе печатного Пролога выделяется среди других русских житий неполнотой своего содержания, в котором освящается только начальный период жизни Евфросина, не упоминается даже об основании Евфросином монастыря. Чем объясняется выбор именно этого текста «Жития Евфросина» для печатного Пролога, предстоит еще выяснить.

* * *

Таким образом, из сохранившихся известий в русской письменности XV–XVII вв. можно сделать вывод о крайней редкости Первоначальной редакции, ее нераспространенности и неизвестности. На сегодняшний день можно говорить об отсутствии новых списков Первоначальной редакции. Все перечисленные жития Евфросина, несмотря на различия в содержании, композиции и лексике (учитывая творческий подход их авторов), восходят к редакции псковского агиографа Василия-Варлаама. Эта же редакция встречается в научной и полемической литературе первой половины XIX в. Сохранилось большое количество выписок из редакции пресвитера Василия в старообрядческих сборниках. Вплоть до середины XVII в. не существовало единого проложного «Жития Евфросина». Начиная с середины XVI столетия, после написания Василием своей редакции «Жития», на ее основе создаются несколько вариантов кратких редакций, которые предназначаются для Прологов. Однако история создания и подготовки Пролога к печати, а также и сами тексты многих русских житий в составе Пролога не изучены, как не изучены и даже еще не описаны многие рукописные Прологи XVI–XVII вв. Возможно, их изучение даст новый материал для исследования более полной картины литературной истории «Жития Евфросина Псковского».

§ 4. Источники Первоначальной редакции

В первой главе настоящего исследования было показано, что Васильевская редакция текста «Жития Евфросина Псковского» имеет своим главным источником (не считая интерполяций Василия из других житий) ее Первоначальную редакцию, написанную предположительно в середине 80-х гг. XV столетия неизвестным автором. Все последующие редакции «Жития» по своей композиционной структуре совпадают с редакцией Василия и повторяют ее хронологические ошибки, а следовательно, вторичны по отношению к ней. Таким образом, Первоначальная редакция является протографом всех последующих редакций, и потому изучение таких ее литературных особенностей, как сюжетно-композиционная и стилистическая структура, поэтика и семантика памятника, идейно-художественная и жанровая специфика, представляется важным и имеет специальный интерес второй главы нашего исследования.

Рассмотрим сначала вопрос о возможных источниках Первоначальной редакции «Жития Евфросина». Исходя из текста изучаемого памятника можно утверждать, что автор пользовался перепиской Евфросина с архиепископом Евфимием, а также посланием преподобного к Троицкому собору. Заметим, что ни один из исследователей жития не сомневался в подлинности обоих посланий как Евфросина, так и Евфимия[188]. Возможно, существовала и запись посмертных чудес Евфросина. Два из них, которые произошли с диаконом Закхеем, описаны в «Житии». Однако скорее именно Первоначальная редакция положила начало записи посмертных чудес. Так, во всех последующих редакциях последовательность чудес совпадает с Первоначальной, причем первыми из них названы не чудеса с Закхеем, а «сонные видения» первому автору, что, впрочем, соответствует сюжетно-композиционной структуре исследуемого сочинения. Никто из изучавших Первоначальную редакцию не говорит о каких-либо прямых или косвенных заимствованиях из литературных памятников предшествовавшего периода. «Биограф ничего не мог найти у своих литературных предшественников, – пишет Н. И. Серебрянский, – а содержание и внешняя форма его рассказов показывают, что он вообще не испытал чьего-нибудь литературного влияния, как это случалось с большинством списателей житий»[189]. На наш взгляд, автор, используя экспрессивно-эмоциональный стиль «плетения словес», попадает под влияние таких мастеров этой

литературной манеры, как Епифаний Премудрый. Таким образом, несколько корректируя выводы Н. И. Серебрянского, скажем, что при отсутствии прямых заимствований наблюдается присутствие косвенных, то есть литературного влияния (стилистические заимствования, подражание манере повествования и т. п.), которые будут рассмотрены ниже.

Безусловно использование в Первоначальной редакции и устных источников. Их наличие подтверждает сам автор «Жития»: «Не побрегох бо дострочно испытуя сказателя, и сего ради здеся паче исполних исправлениа мере и поставих в ряду бываемое сице» (л. 67 об.). «Сказателями» могли быть как елеазаровские монахи, так и почитатели преподобного отца (коих, повторимся, было немного). Главным же источником сведений из жизни Евфросина был игумен Памфил: «идох к игумену Памфилию, хотех известно уведати, кто есть Серапион... Въпросих его о Серапионе некоем, яко обретелися в дни святаго сицев черноризець и вь прьвых приниде ли жити к преподобному. Памфилии же убо игуменъ изрече ми вся, яже суть о Серапионе бывшаа, начало и конець его, яко есть» (л. 90 об.).

§ 5. Поэтика Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского»

5.1. Сюжетно-композиционная структура Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского»

Для уяснения вопроса о степени целостности художественной структуры изучаемого памятника важным является сюжетно-композиционный анализ составляющих его эпизодов. Этот вопрос не был предметом специального исследования тех, кто занимался Первоначальной редакцией «Жития». Всеми, кто обращался к исследуемому памятнику, начиная с пресвитера Василия, было замечено, что его название «Житие и жизнь и подвизи преподобнаго отца нашего Ефросина трудолюбца пустынножителя» лишь отчасти соответствует содержанию и композиции. Напомним, как Василий-Варлаам в предисловии к своей редакции «Жития» охарактеризовал сочинение первого биографа: «Написана быша... некако и смутно, ово зде, ово инде, и ина многа части глаголана бяху» (Син. 634, л. 30–30 об.). И действительно, на первый взгляд

видны как отсутствие художественного единства памятника, что говорит о его «эпизодической» композиции[190], так и свобода расположения этих эпизодов, что указывает на некоторую бессюжетность произведения. Нет в нем и последовательно изложенной биографии Евфросина, как того требует агиографический жанр. Однако трудно себе представить, что этот древнерусский писатель, столь опытный в стиле «плетения словес» (см. часть 1, § 6 наст. изд.), был мало осведомлен в структуре житийного жанра. Попытаемся проследить, в чем автор Первоначальной редакции был традиционен, а в чем проявилось его новаторство по отношению к жанровой специфике агиографического стиля.

Конечно, основная проблема, связанная с дифференциацией жанров и внутрижанровой вариативности, состоит в определении жанрообразующих признаков и их границ. Сам термин «жанр» часто используется для «отсылки одновременно к образованиям разной степени абстракции»[191], а число его определений доходит до семисот[192]. Очевидно, что жанры не всегда бытуют в чистом виде, что границы их зыбки даже для средневековой ритуализированной литературы.

В то же время определенный канон агиографического жанра все же можно выделить среди многообразия композиционных построений этой словесно-художественной разновидности произведений, что и сделал В.О. Ключевский[193]. Он обозначил в композиции жития три основные части: 1) пространное предисловие, 2) особо подобранный ряд биографических черт, подтверждающий святость подвижника и 3) похвальное слово святому. Четвертая часть, отличающая композицию любого произведения агиографического жанра, – это чудеса, загробное бытие святого. Причем в этом смысле агиографический жанр имеет открытый финал: житийный текст принципиально не завершен, поскольку посмертные чудеса святого бесконечны. Поэтому «каждое житие святого никогда не представляло законченного творения»[194]. Отметим, что Первоначальная редакция «Жития Евфросина Псковского» построена по закону именно такого композиционного плана. Рассмотрим подробнее ее структуру.

«Житие Евфросина» начинается с пространного предисловия. В нем автор, помимо догматико-сотериологических рассуждений, формулирует основную задачу своего произведения: посеять слово о Христе («того бо ради простираю, благовьствующи, теплотную беседу и дею повесть, божественое

семя вещающи, слово сею въ разумы ваша о Христе, мои любовнаа братья», л. 9).

Затем писатель обращается к основным проблемам псковских религиозных споров своего времени, сообщая читателю о церковных разногласиях, ради которых и было предпринято написание «Жития». Призывая читателей к церковному единству, автор излагает свой взгляд, свое полемическое кредо на пение аллилуйи, выделяя его стилистически («якоже пре*свет*лое *свет*ило, солнце непорочное свое простирая лучами сияние и сугубь про*свещ*ая *свет*лость дневнаго *свет*а, сице убо и пред траящими двоащеи *свет*яться, яко день пред нощию, или яко солнце пред месяцом, не сугуб ли *свет*леиши, и сиают немрьцаемым купно *свет*ом», л. 11 об.). Однако ответственность за «великъ расколъ въ Божии Церкве» (10) списатель возлагает на обе спорящие стороны: «да сугубь вонмете обоих вину, троащих купно же и двоящим пресвятую алилугиа» (л. 12). И здесь можно увидеть авторскую цель – реабилитировать преподобного Евфросина перед псковичами. Обвинив тех и других в разжигании споров, автор обращает их взор к личности Евфросина. Говоря о «многоболезненом, обаче духовном житии, купно же и боготрудном подвизании» (л. 12) преподобного, он указывает на его жизнь как на критерий, по которому можно и нужно было определить, как правильно славословить Бога, а не творить «тяшкую бурю» (л. 10): «Великое стяжа дрьзновение богоугодным житием своим; якоже апостолъ вопиа глаголеть: “Прославите Бога в телесех ваших, а в дусе яже суть Божиа”. И сего ради Богъ обое покажет: “Прославляющаа мя прославлю”. И пакы прослави Богъ неизреченными ему судьбами своего угодника, его бо ради ходатаиства и девственых ради его болезнеи и трудовъ, имиже трудися от уны врьсты и добре понесе дьневную тяготу и вар солнечны, духовным ярем заповедеи Христовых, темь же и открыи нам Богъ великую таину своего ради угодника, да того делма божественое скровище открыто будет и небесное богатьство познано будет» (л. 12–12 об.).

Отметим, что автор нигде на протяжении всего предисловия не призывает двоить аллилуйю, нигде не говорит о ней как о единственно правильной практике (кроме изложения своего полемического кредо). Он лишь призывает к любви и единству спорящих. Его точка зрения завуалирована в богословских высказываниях, христоцентричность которых буквально бросается в глаза: «Житие» начинается с молитвенного обращения

ко Христу, далее подчеркивается связь Христа с Богом Отцом, Его участие в творении мира, воплощение в двусоставной природе, истинность Христа и обладание Им правом судить мир, говорится о цели и тайне боговоплощения, о нетлении Христа и Его победе над смертью и т. д. Только в конце предисловия можно догадаться по авторской подсказке (и то лишь косвенной), что именно *сугубой* аллилуйей мы прославляем богочеловечество Христа: «Божество Его, купно же и человечество, единого Бога славящи в животворящеи алилугие» (л. 13 об.). Автор не высказывает прямо мысль о правильности сугубой аллилуйи, словно боясь отпугнуть читателя-антагониста в начале своего произведения. Он дает возможность читающему самому задуматься над этим вопросом в процессе чтения, чем вводит некоторую напряженность в дальнейшее развитие сюжета и заставляет заведомо несогласного читателя продолжить чтение.

Надо сказать, что автор виртуозно владел средствами сакрально-мистической числовой символики, о чем речь пойдет в следующем параграфе. Здесь же отметим, что число библейских цитат в предисловии равно тридцати, что подтверждается дальнейшим исследованием стилистического употребления автором числовых символов в их семантической связи с сюжетным построением и его внутренним смыслом.

Вторая часть «Жития», которая, напомним, согласно В. О. Ключевскому, должна состоять из особо подобранного ряда биографических черт, удостоверяющих святость подвижника, начинается с описания биографии противника преподобного Евфросина – распопа Иова: «Бысть убо некто бяше священник, ему же имя Иевъ, и живяше во Пскове граде, столпъ же бяше нарицашеся Иеву тому прозвище» (л. 14). Здесь автор отходит от классической схемы агиографического произведения, в которой собственно повествовательная часть жития должна предваряться экспозицией, где обычно сообщаются сведения о происхождении героя, сфере его деятельности, черты его облика и т. п.[195] Это подтверждает догадку о том, что автор обращался в первую очередь к несогласным или сомневающимся в праведности Евфросина. Он показывает его противника, распопа Иова, с другой стороны, в отличие от того взгляда, которым смотрело на него большинство псковского общества. Иов «не умалися от пскович честью и славою вины ради распопныа» (л. 15 об.), т. к. находился в более выгодном свете относительно других вдовых попов. Ведь второбрачные священники в Пскове в XV в. не представля-

ли собой редкости. Иов мог жениться второй раз и не снимая сана. Но Иов поступает по-другому. Женившись второй раз, он снимает сан, что делает ему честь. Именно этот смелый и канонически правильный поступок еще более увеличил его популярность у псковичей. Однако, соблюдя церковные каноны ради «любодеиства» (л. 15), Иов как священник нарушил личную нравственную чистоту, ведь даже для мирянина второй брак разрешался Церковью лишь по великой нужде, не говоря уже о священнике. И именно с этих позиций рассматривает поведение Иова автор Первоначальной редакции, показывая его как человека, отвергшего высокое служение Богу и за это пострадавшего: «Онъ бо Христа продавъ ис користь, приатъ цену сребряну, а сеи тимениа ради священьство обручавъ подобнаа Христу, изврьжеся из великого сана прозвитрьска яве, яко Иуда из лика апостльска» (л. 15).

Автор Первоначальной редакции не сразу раскрывает судьбу Иова. Познакомив с ним и обозначив свое отношение к нему, он вновь заинтриговывает читателя: «Но иже паче помлъчю, да не сужду *страшнои* сеи повести, но ряд слове повести в конець ведуще» (л. 15–15 об.). Фактически этот эпизод про Иова является художественной завязкой всего повествования. Именно жизнью и поступками Иова автор оттеняет житие Евфросина, показывает его истинно христианское величие перед распопом, подчеркивая прямую зависимость нравственности от догматики. На протяжении всего произведения проходит эта параллель двух жизней: одной – нравственно чистой, «духовной, купно же и боготрудной, таже и боголюбивой» (л. 12), а потому и догматически верной – «великое стяжа дръзновение богоугодным житием своим» (л. 12), и другой, которая «вся сиа въ забвение положивъ и здешнее земное наслажение возлюбивъ» (л. 14 об.), и хоть «кичашеся, яко ничтоже изронивъ мудрости философскыа» (л. 15 об.), все же, по слову апостола, «впаде в сеть неприазнену» (л. 15).

Обозначив завязку, автор переходит непосредственно к псковским спорам середины XV столетия. Эта драматическая коллизия явилась наиболее важным приемом для раскрытия характеров двух героев. Развивая сюжетность своего повествования, автор отходит от литературного этикета, вносит эпизоды живой реальности, живых человеческих страстей, художественно дополняя словесное изображение сравнениями и метафорами. Точность и конкретность его описаний поражают. Эти беллетристические эпизоды дают автору возможность на-

пряженного развития сюжета, а также помогают раскрыть душевный мир героев, их переживания, и не только религиозного характера, и вызвать сопереживание у читателя, сравнивающего героев между собой.

Повествуя об Иове и о его затее «истязать и вопросить властью» Евфросина, «како поведася ему пресвятая двоити алилугие» (л. 18), автор рассказывает и о самом преподобном, упоминая о его детстве. Причем делает это в третьем лице, не от себя, а от «народа градского»: «Вси бо великого отца имеахут Божиа аггела, ведааху бо его прилежна трудодетеля великими добродетелеми и в духовных подвизех сиающа невклонна, из дедьска понесше небеснаго богатьства духовное бремя иго Христово и всяку бо дрobродетель не словомь токмо провожаше святы, но делы вся исправляюще Христу угодная» (л. 18). Автор метафорично описывает агитацию Иовом духовенства и народа против Евфросина, сравнивая Иова и его единомышленников с огнем и дровами, с разбойниками. Также он проводит параллели со священной историей, сравнивая Иова со «жрецом Езавелиным», а Евфросина с «пророком Илией» (л. 19 об.), и историей христианской Церкви – «новая елезавель царица Фегдусиа» и «всеблаженный Иоанн Златоустый» (л. 19). Продолжая параллель с царицей Феодосией, автор словно не сдерживается и сопоставляет ее болезнь с предсмертной болезнью Иова: «Люта рана прииде нань от Бога, якоже иногда на Фегъдохсию царицю, тако и оному приключися сице от богопопущенаго гнева пострадати, притьча сицева, яко восмрьдегися ему нестерпимым смрадом и съгнити от главы и до ногу язвами и проказами и чрьвми живу кипети ему, от них же и снеден бысь конечнее» (л. 19 об.–20). Первый биограф как бы невольно напоминает читателю те недавние для него события, которые и послужили причиной появления этого произведения, – смерть двух героев. Однако эта невольность наиграна. Уже при первом же разговоре с Евфросином посланники Иова вновь затрагивают тему смерти и советуют старцу: «Блюди же да не когда без лепоты нечестно скончаеши старость свою... старче, понеже яве глаголемь ти» (л. 26). Тема смерти является ключевой для всей второй части «Жития». Автор, не посвящая простого обывателя в подробности кончины двух героев, интригует, пытается заинтересовать его, лишь кратко затрагивая эту тему, и в то же время напоминая ему о конечной развязке: «Зрите же и внемлете страшнои се повести, да не мните, възлюбленнии, яко басни глаголамых блюдите же

паче о вещи, наказующе себе опасно изрядною сею повестию» (л. 20–20 об.). Автор описывает также и ближайшее окружение Иова. И это не случайно. Сам Иов, занимая высокое общественное положение, не мог или считал ниже своего достоинства лично отправиться в монастырь к Евфросину. Он направляет ему свое послание с посольством, во главе которого встает раздьякон Филипп. Этот помощник Иова, как сообщает автор, «пространенъ философ умом, паче же и быстръ помыслом и выше меры книжныа всяко писание преумевающе и зело искусенъ вещем законнописменным и остръ промысломь на воспросы и ответы» (л. 21). Рассказывая о «премудрых дохторах» (л. 21 об.), посланниках Иова, первый биограф не забывает сравнить их широкие познания с «острым оружием... от языка и устенъ исходящую богоноснаго отца» (л. 22).

В «Житии» ярко описано начало разговора со старцем. Автор рисует живую картину смущения пришедших к Евфросину посланников. Увидев убеленного сединами старца (Евфросину было тогда уже за 70), который «от младых бо ноготъ Христа възлюби и того яремь присно на раму понесъ в боголюбивеи души своеи и богоработною мощью плотью своею» (л. 24), увидев его «радостные очи» (л. 24), посланники «молчах и смотряах семо и овамо... и сего ради не токмо варяху слово рещи, но на лице святаго по премногу взирати стыдяхуся и не смеюще... страхом и боязнью съдрьжими от лица святаго, а умь их в гулы расхождашеся, тако же и от сластьнаго взираниа радостных очию е⟨го⟩ мысль им съкрушашеся и буиство сердца их, яко въскъ, та⟨я⟩шеся» (л. 23 об.–24).

В описаниях событий видна особая динамичность. Первый биограф описывает по преимуществу действия, а не состояния, предпочитает динамические описания статическим, в его зарисовках преобладают глаголы. Если «клевета», то ее надо «ковать» (л. 20 об.). Если «червми», то «кипеть» (л. 19 об.). Если «речи», то «строить» (л. 19). Если «слово», то не говорить, а «двигать» (л. 29). Если «премудрость», то «в устех своих носит» (л. 22–22 об.), «ум в гулы расхождашеся» (л. 24), «с обильемь силу слова подаваа» (л. 26 об.), «простеръ яко ангелъ словесныа криле свои к высоте боговидениа... и оттуду же движаше слово въ духовныа брони» (л. 29) и т. д. И хотя внешне действие происходит в келье преподобного, а потому статично по своей форме, создается внутренне напряжение, призванное эмоционально воздействовать на читателя, держать его в ожидании завершения процесса.

В то же время на фоне живой, динамичной картины риторичность автора воспринимается не как изощренные словесные излишества, а как отражение переполняющих героев чувств, которые охватывают их, когда они начинают говорить о волнующей их проблеме. И здесь, в раскрытии «нрава» и «помыслов» персонажей, основную роль играет прямая речь. Между старцем и посланниками ведется диалог. Он вносит развитие в сюжет и одновременно помогает представить настроение собеседников, их понимание друг друга и складывающиеся отношения. Беллетристичность авторского рассказа о посольстве к Евфросину сосредоточена также в приемах меняющихся настроений старца и пришедших. Разговор начался «с ⟨п⟩оуврьзениемь... и кротостью» (л. 25) пришедших и «медоточными словесы» (л. 25) старца. Но видя смирение преподобного, они смелеют и начинают поучать Евфросина. Старец же сначала вступается за сугубую аллилуйю, «отврьзе к ним огнедыхательнаа уста». Однако понимая их некомпетентность в этом вопросе и сомнительные доводы в защиту трегубости, он начинает говорить иронично («врачеве мои» (л. 33 об.)) и уже с любовью «ведает» им, «откуду азъ навыкох яве глаголати дважды пресвятая алилугиа» (л. 34). Евфросин перестал воспринимать обвинения пришедших всерьез. Почувствовав это, они передают ему послание от Иова. Прочитав его, Евфросин потрясен той грязью и цинизмом, которые содержало послание: «Недоброе благоумье принесосте в разумъ мои, но паче телячье вещание, написавше, въдрузисте в руце мои на сломление сердцу моему» (л. 38 об.). Такого эффекта не ожидали и сами пришедшие. Когда Евфросин вернул им «философьства лист» (л. 38 об.), укоряя его автора, Филипп ответил: «Престани, старче, и помлъчи...» (л. 39). Во всей этой сцене видно как бы замедление действия, торможение, ослабление той динамики, которая была на протяжении всего диалога. Слова Филиппа оказались последней каплей, переполнившей чашу терпения старца. Теперь его речь становится суровой и непреклонной, обличительной и даже грубой, без риторичности и словестных излишеств. Он обзывает Иова «мотыльным столпом» «смрада и гноа студнаго» (л. 39), а пришедших от него «безстудными невеигласими... ничтоже благомыслящих, но паче свиньски божественая мудроствующих» (39 об.): «Учита мя ныне, и ничто же сведуще сами о себе управити, мене врачюета, а сами свои струпы внутрь собя крыета, мне рекши: свет видениа открываета вами му-

дроствуемы, но паче аз зрю неприазнену тму словеса ваша» (л. 39 об.). Здесь автор показал интересную психологическую деталь. Евфросин понимает, что не в силах что-либо изменить. Прочитанное им письмо было написано человеком, занимающим высокое общественное положение, и с его мнением, бесспорно, считаются многие. Таким образом, вставая на борьбу с ним, он бросает вызов псковскому обществу, но идти на компромисс не может. Это потрясение сломило волю старца, он как бы снимает с себя ответственность за свое поведение и слова, дает себе возможность высказаться. Такая живая нота делает авторский текст психологически глубже традиционного мотива окончания спора и прощания с пришедшими. Причем уже к концу монолога старец берет себя в руки. Понимая, что посланцы лишь исполнители указания Иова, Евфросин уже спокойно обращается к ним: «Вы же, братия, оттоидита с миромь в домы своя, пекущеся своими подворьи, таже купно женами и дитми, тленная мудроствующе века сего, а еже о пресвятеи алилугие... любомудроствовати, несть се ваше, ни мое любомудрие» (л. 40–40 об.). Иов же, узнав «яко приложи ему мотылу к прозвищу преподобныи старець» (л. 41 об.), был вне себя от гнева и «въскрехта зубы, акы дивии вепрь, или тяшкии волкъ, скомляти начат» (л. 41 об.). Распоп был менее отходчив и развернул целую агитационную кампанию против Евфросина, «еретика и врага Божия... да възненавидинъ будет до конца ими святы старець, еже и бысть тогда сицево» (л. 42 об.–43). Те художественные детали, с помощью которых автор описывает действия Иова, превращают простое сообщение о факте в средство характеристики персонажа.

Сама динамика повествования, ситуации, взаимоотношения действующих лиц делают рассмотренные эпизоды не просто сообщениями о событиях, но одновременно и занимательным чтением, не уступавшим светскому роману по сложности композиции, эмоциональности эпизодов, наполненных жизненно близкими деталями, искренними человеческими чувствами, убедительно раскрывающими настроения и переживания двух главных героев.

Когда псковское общество отвернулось от обители и живущих в ней, преподобный старался утешить братию, терпящую неприязнь «от народа в граде» (л. 44 об.). Он приводил примеры как из жизни Христа и апостолов, так и из жизни мучеников, но это не помогало: «Въстуживъ с ни(ми)

въскорбевъ святыи сам о собе от неуклонного гнева и досады и укорениа и наруганиа Иевля». Старец словно искал причину, по которой можно было противостоять Иову, не противореча монашескому смирению и нравственным установкам: «Начат мыслити и разсуждати о собе... тяшкую ту хулу на ся» (л. 47). И он нашел ее: «Не трьплю зватися от них и слыти врагъ Христу Богу моему... и уставъ закона повелевает отруцати собя подобает всякому православному христьанину от таковаго прокаженнаго имяни» (л. 47–47 об.). Он пишет послание архиепископу Евфимию «жалящеся и оглашающе сам собя» (л. 47 об–48), и посылает к нему «своего... духовнаго отца Игнатиа именем» (л. 50 об.). Далее автор поясняет, кто такой Игнатий, рассказывая кратко его биографию, написанную вполне в житийном жанре.

Вслед за ней появляется первое кажущееся авторское отступление от основного хода изложения событий, где он повествует об отце и родных братиях Игнатия[196]. «Посем убо сице тако же прииде в монастырь ко святому, последствуя с любовью, в духовное же тризнище брат по плоти Игнатию священнику, и тъ моляше блаженного старца, да сътворит его чрьноризца быти» (л. 51 об.). Это выглядящее бессвязным авторское отступление – припоминание о родственниках Игнатия – как будто не связано с дальнейшим развитием событий. Оно воспринимается здесь как вставка, явно разрывающая основной событийный ряд и являющаяся результатом словесной ассоциации: имя Игнатия как бы служит толчком для воспоминаний о его братьях. Но это иллюзия. На самом деле словесная ассоциация является лишь формальной причиной соединения эпизодов, вставка эта имеет определенное публицистическое и художественное задание. В основном сюжете, посвященном противостоянию Евфросина с Иовом (и даже более – с псковским обществом), автору необходимо было показать, что преподобный не один вступил в эту борьбу. У него были единомышленники, причем не монастырская братия вообще, а вполне реальные личности, такие же помощники, как были и у Иова. И здесь опять прослеживается параллель в судьбах двух героев. Если раздиакон Филипп, как и Иов, был двоеженцем, то один из братьев Игнатия Мартирий («Мантирие», л. 53–55 об.), наоборот, даже оставил свою жену ради «добродетельного жития», а та, в свою очередь, «пребысть в великом це(л)омудрии о Бозе, храняше... чистоту яже суть и до гроба» (л. 55 об.), что контрастирует с «клеврета-

ми» Столпа. Самым важным, пожалуй, был для автора факт их исторического существования, которое сомневающийся читатель мог легко проверить. Автор называет имя и матери братьев, чтобы лишний раз подчеркнуть реальность их существования. Можно предположить, что в Пскове знали эту семью, уж очень необычной была ее судьба.

Доказательством неслучайности этих эпизодов служит здесь и особо выделенная автором тема смерти (умирания), которая, как уже было сказано, является ключевой для всей второй части произведения. Так, «Мантырие же черноризець... умре благолепно христьяньскою коньчиною, и погребенъ бысть въ обители блаженнаго» (л. 55 об.), его жена «хранила чистоту» до гроба (см. выше). Мать братьев Агафья «скончася сице добре с миром рабыни Божиа» (л. 55 об.). Их отец после смерти жены также уходит в монастырь (опять антитеза с Иовом), где «живот свои благолепно съврьши и душу свою добродетелми украсивъ и добре работая Богу, въ глубоце старости умре» (л. 56–56 об.).

И сам автор указывает нам на связанность предположительного отступления с основным событийным рядом произведения. Увлекшись эпизодом о трех братьях, он начинает рассказывать об их игуменстве, монастырских трудах «вся паче строащи по чину» (л. 52 об.), а потом вдруг, словно опомнившись, пишет: «О нихь же... хощу сказати, егда приидут в ряд повести... ныне же гряду путь с повестию и не съвращу слова с течениа искомого» (л. 52 об.–53). И возвращается не к повествованию о посылке Игнатия в Новгород к архиепископу, а к рассказу о четвертом брате Игнатия и его отце.

Таким образом, авторская вставка – не результат бессвязного отступления, как будто не соединенного с дальнейшим развитием событий и являющегося результатом словесной ассоциации, не текст «вне сюжета», а точно прилаженный к основному повествованию эпизод. Эта авторская задумка была нужна для придания еще большей контрастности двух сравниваемых героев, чтобы показать, что вокруг «еретика» Евфросина собираются не враги Божии (каким считали его самого), а достойные, нравственно чистые люди, не еретики (каким считали его самого), а настоящие христиане, готовые не отречься от Христа, а пострадать за Него. «А могут ли ученики быть выше учителя?» – невольно возникает вопрос. Ответ очевиден.

Композиционное значение авторской вставки состоит и в убедительном доказательстве связи благочестивой жизни и

мирной кончины. Это свидетельствует о том, что сюжет в «Житии Евфросина» отражает не только и не столько внешний событийный ряд, он продуманно организован в связи с общей идеей произведения, чтобы оправдать, реабилитировать Евфросина перед псковским обществом.

Возвратившись к внешней канве повествования, автор говорит о возвращении Игнатия с ответом архиепископа Евфимия. Повествование приобретает ту же динамичность, жизненность и метафоричность не без риторических пассажей, что были и до вставки. Евфросин «разумевъ глаголемая... архиепископом» в его ответном послании, что тот не защитит его от неправедного гнева Иова с сотоварищами. Более того, новгородский архиерей велел Евфросину держаться двоения: «И пребуди дръжащи тако до конца, служащи темь Господу нашему Иисусу Христу, божественаа двоащи алилугиа в славу Святыа Троица» (л. 58). И тогда Евфросин, «виде... собя, яко никто же по нем оплъчается оружиемъ слова на помощь ему противу оплъчениа Иевля на възражение хулных стрелъ, сыплемых тмами клевет от устну его» (л. 59 об.), находит одно утешение – в молитве. Автор вкладывает в уста преподобного единственную в этой канве этикетную (на первый взгляд) молитву к Божией Матери. Текст молитвы также призван служить общей идее второй части «Жития». Евфросин просит Божию Матерь: «Аще есть въ мне еретик... да испустится на мя богопопущеннаа лютая казнь Сыном ти и Богом яве всем въ знамение гневные Его пламы, якоже иногда на Озею и на Арья нечестиваго, да познана будет всему миру правда Божиа и истинна» (л. 61), а все соблазненные им уклонятся «купно от нечестья моего смрада на благовонное и доброчестие Иевле» (л. 61 об.). Причем эту молитву Евфросин произносит не единожды и не дважды, но «присно и до исхода душа своеа» (л. 62 об.), что дает нам возможность предположить правдоподобие, а не этикетность этой молитвы, составленной самим преподобным и ежедневно читаемой им. Этим молитвенным прошением старца первый биограф вновь проводит параллель между Иовом и Евфросином. Здесь более явно проступает сравнение кончины двух героев. Евфросин просит наказания для еретика, если он таковым является, причем такого, чтобы «весь мир» узнал об этом. И наказание приходит, но только не на Евфросина. Кажется, вывод лежит на поверхности, но автор предоставляет читателю возможность сделать этот вывод самому.

Кроме явных указаний автора на неправоту Иова, в тексте «Жития» встречаются и косвенные ассоциативные параллели этой темы. Например, одним и тем же оружием – луком и стрелами – автор, во-первых, наделяет Иова в метафорических сравнениях его борьбы с Евфросином («лютъ мечь на святаго уостряюще и досадителны являахуся нань стрелы (л. 21), «на възражение хулных стрелъ (Иова)», л. 59 об.). Во-вторых, этим оружием неизменно вооружается нечистая сила против Евфросина («дьявол на преподобнаго въоружашеся... стрелы ваяя смертныа и лук борениа, л. 63–63 об.). В-третьих, сам Евфросин упоминает это оружие при рассказе о еретиках («есть неции еретици, нечествующеи древле на Христа... и спеюще неприязненою злобою... приимше щитъ и лукъ и копие благупротивное оружие», л. 32).

После молитвенного обращения Евфросина в «Житии» стоят два эпизода, повествующие об искушении старца дьяволом: косвенном – «овогда бо от злых человекъ ключахуся святому велици скорби» (л. 64), и прямом – «овогда же и сам дьявол лицем к лицю яве святому» (л. 64). Эти эпизоды напрямую связаны с молитвой Евфросина и опять-таки призваны служить общей идее – смерти (!). Автор сам объясняет возникшие перед преподобным искушения желанием дьявола попытаться исполнить просьбу Евфросина о наказании за возможное свое еретичество, обращенную к Божией Матери, навести на преподобного «злохытрьскы... нелепую смерть... дабы напрасно душа его разлучилася от телеси его да будет паче в сомнение всем человеком» (л. 63 об.), или еще: «да нелепою паче смертью препнет живот его» (л. 64).

Первый эпизод, посвященный искушению Евфросина, посвящен черноризцу Конону, который, придя в монастырь, принес и денежный взнос за себя. Евфросин отказывался брать у Конона эти деньги, однако тот настоял, положив их перед алтарем в церкви. Через некоторое время Конон решил покинуть монастырь и забрать «вкуп». Но Евфросин на просьбу Конона вернуть деньги сказал: «Богу дал еси, и у того паче проси и възми сребро свое, мене жь не тружаи, яко же азъ никогда же взял сребро твое от тебе» (л. 65 об.). Эпизод заканчивается тем, что Конон, чуть не убив преподобного, забирает свои деньги и уходит из монастыря. Затем он вновь возвращается к Евфросину вразумленный слепотой и обещая «до гроба» (л. 67) не покидать обитель. Конон, согласно первому биографу, выпол-

нил свое обещание и, исцелившись, «пребысть видяи до гроба» (л. 67) жить в монастыре.

Второй эпизод посвящен прямому искушению дьявола, явившегося Евфросину в образе знакомого изорника и хотящего завести его в непроходимую чащу. Лишь молитвой Евфросин избавляется от вражьего наваждения и возвращается в свою обитель. Агиографическая оболочка этих эпизодов («бесы», «дьявол», внушающий дурные «помыслы» и склоняющий к недостойным поступкам), прикрывающая психологические наблюдения автора, не снижает их убедительности и художественной выразительности.

С другой стороны, эти два эпизода служили автору еще одним доказательством праведности Евфросина, его святости. Неслучайно перед началом безутешных страданий Евфросина в связи с нападками Иова и всего псковского общества автор приводит цитату из Лествицы: «Пишеть бо сице всемудрый списатель святыа Лествици: "Подвижнаа, рече, душа сама на себя въздвижет бесы, умножися ратеи, умножися и венцов"» (л. 43 об.)[197]. Эта цитата оправдывает те скорби, которые пришлось претерпеть Евфросину в последующей его жизни.

Далее автор повествует о последних днях Евфросина и о данной Евфросину от Бога благодати «день и час и блаженъ конець душа своеа боголюбивыа от телеси проувидев исход» (л. 70 об.–71). Здесь уже с большей уверенностью, в отличие от молитвы Евфросина, можно говорить об этикетности этого места. Биограф не скупится в описании последних часов жизни Евфросина – ведь это венец второй части. И даже здесь, на смертном одре, просматривается та же динамическая картина, которую можно наблюдать на протяжении всего «Жития». Евфросин «съзвавъ» братию, «поучив» ее, «наказав» в том, «яже сам стяжа», «вдав правило», «целовав» (л. 71), скончался. Но как? Автор старается особо выделить этот кульминационный момент, как бы максимально замедляя его последними минутами жизни Евфросина: «Досточюдно и тихомирно, праведническы взем часть света и жизни бесмертиа, причастив собя Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа и *предаде* богоработьную душу свою в руце Господеви, в глубоце старости, благочестно *преставися* от суетнаго житиа сего и на будущую жизнь и нетление превзыде храборьскы» (л. 70–71 об.). Автор дважды употребляет здесь синоним человеческой смерти (выделены *курсивом*. – *М. П.*). Этим, возможно, особо подчеркивается апогей «Жития», а учитывая и

склонность автора к числовым построениям, и отстаиваемая Евфросином сугубость.

Автор показал, что, хотя преподобный и просил себе совсем другой смерти за свое мнимое еретичество, Господь дал ему ту кончину, которую он заслужил. Смерть Евфросина воспринимается его биографом как награда за праведную жизнь. И чтобы еще более оттенить столь чудную картину смерти старца, он продолжает говорить о ней через уста второго героя своего повествования. Услышав, что «честною смертию изыде лехко и дивно блаженная душа» (л. 71 об.) Евфросина, Иов был в негодовании: «Еретическы он сица поживе вся лета своа и с нечестивыми въ днех своих купно прогневалъ есть Господа Бога, и о сем паче велми дивлюся, и како сице преподобенъ получилъ конец, яко праведникъ пред Богом» (л. 71 об.–72). Продолжая и после смерти хулить Евфросина, Иов в «неисцеленъ недуг впаде и начатъ болети нечеловеческы» (л. 72).

Однако далее автор не говорит о последних днях Иова, оставляя это повествование для другой цели. Картина смерти Евфросина и так уже достаточно выделена, чтобы говорить после такого «торжества» о ничтожной смерти еще одного героя произведения. Ведь такая последовательность эпизодов могла бы неправильно расставить акценты. Целью автора было не омрачить Иова, а оправдать Евфросина. Он на время забывает о существовании Иова. Чтобы еще больше усилить кульминационный момент произведения, сделать ударение не на страданиях и смерти Иова, а на блаженной кончине Евфросина, автор помещает здесь третью часть, выделенную В.О. Ключевским в композиции жития как похвальное слово. Вновь, сравнив болезни оппонента Евфросина и противницы Иоанна Златоуста царицы Феодосии, биограф пускается в описание страданий, которые претерпел Константинопольский святитель вплоть до смерти, проводя прямую параллель с Евфросином и призывая псковичей радоваться о новом заступнике Псковской земли. Автор сравнивает Евфросина и со святыми отцами «святых и великих вселеньскых седми собор» (л. 75 об.), и с пророком Ильей, делая упор на защиту Евфросином сугубой аллилуйи. Если от начала повествования до смерти Евфросина основным композиционным фокусом сюжета была «смерть героя», то в третьей части автор возвращается к прославлению сугубой аллилуйи, вторя своему введению к «Житию». Только здесь, в отличие от введения, он уже смело повествует о необходимости пения сугубой аллилуйи.

Именно в контексте сугубой аллилуйи автору потребовалась «неприглядная» кончина Иова, который «болшая похулилъ въ удвоение божественая алилугиа, тожъ паче болшую казнью и лютою зело от Бога в притчю на уверение знаменанъ, якоже иногда бысть знамение на царице ⟨Феодосии⟩» (л. 82 об.). Автор смакует кончину Иова, подчеркивая причину ее неприглядности: «Зрите же ми здеся опасно, любимици мои, месть Божию... купно же и праведное его прещение пресвятыа ради алилугиа познавается на Иеве Столпе» (л. 83 об.). Вот как умирал Иов: «чрьвьми въскипетися, и от съвращениа же мутнаго гноя течениа и тимениа и съгнитиа никому же мощи приближитися, идеже лежаше, ко одру его, понеже бо нестрьпимо злосмрадие и не обычно люта воня от точениа чрьвиа и съгнитиа и гноя, сице бо от лядины некиа много мотыль исхожаше смрад от мрьзости плоти его... тако потом нелепо умре, понеже едва с великою нужею испустися душа его ис телеси ему, таже едва и приступивъ скутар и обви съгнилъе чрвьми уды его, зело гнушаася и мрьзоствуася тяшкиа вони... снидошася братия о Христе дати ему последнее целование и проводити его до гроба, но едва сице възмогоша приступити ко одру целовати его нестрьпимыа же ради вони и лютаго злосмрадиа, и ноздри обоняние свое по премногу заемлюще, и тако соврьшивъ надгробная и проводиша его до гроба. Сице же зле скончася и погребенъ бысть с концем безлепотным» (л. 83–84 об.).

Оканчивается повествование о смерти Иова подобно рассказу о кончине Евфросина:

Иов	Евфросин
Сицево же бяше начало Иеву, сицево и житие его, сицевъ же паче и конець ему. И тако начало не благо и конець непотребенъ есть (84 об.).	Сице же убо слышасте начало и конець святаго, якоже преднаписах о нем в житии его (71 об.).

Автор не случайно делает однотипными заключительные фразы двух эпизодов о смертях героев повествования. Этим он вновь соединяет их вместе, чтобы уже окончательно развести: «Видисте же паче обоя борение, видисте обоих виновное и правое, видисте преподобнаго пресветлое начало, и светоносное житие, и *дивен конецъ* преставлению его, и *чюден исход* боголюбивыя душа его; таже видесте начало, и житие, и конец Иеву Столпу» (л. 84 об.–85). Кстати, в построении фразы можно в очередной раз видеть синонимию в сообщении о смерти Ев-

фросина (сугубость) и трехчлен в отношении Иова (трегубость). И даже в этой заключительной фразе автор не выносит какого-либо суждения относительно Иова, предоставляя читателю возможность сделать это самому.

В рассмотренных трех частях исследуемого памятника, которые полностью соответствуют правилам агиографического жанра, можно отчетливо видеть две линии, две концепции авторского построения произведения. И если одна из них присутствует во второй части, состоящей из особо подобранного ряда биографических черт, подтверждающих святость подвижника, и фокусом ее композиции является «смерть героя», то на основании второй концепции построены первая и третья части произведения, т. е. пространное предисловие и похвальное слово святому, и ее основным композиционным центром является утверждение сугубой аллилуйи. Именно эти две линии несут основную смысловую и художественную нагрузку, являясь существенными элементами единой идейно-художественной системы произведения. Именно их совокупность и создает особую «концепцию действительности», выраженную в сюжете и раскрытую в определенных художественных образах, не свойственных классическому агиографичекому произведению.

Обратим внимание на то, что автор ни в начале «Жития» (во вступлении, за исключением лишь намека), ни во второй части, которая призвана сформировать правильное отношение к Евфросину у читателя, не излагает своего мнения по отношению к сугубой аллилуйе. Даже мнение преподобного об этом спорном вопросе проявляется лишь тогда, когда его об этом спрашивают оппоненты. Причем Евфросин не навязывает своей точки зрения, не пытается сагитировать пришедших или читателя. Из его уст не звучат пространные речи или даже хотя бы отдельные доводы. Полемический материал только подразумевается, но нигде не включается в художественную ткань первых двух частей произведения, несмотря на агитационную, пропагандистскую установку произведения в целом. Автор как бы специально избегает в повествовании поучений и публицистических речей о сугубой аллилуйе. Зато в славословии и следующей за ней четвертой части, посвященной чудесам преподобного, таких речей предостаточно. Биограф будто набирается смелости. Он уже уверен в том, что тот, кто дочитал его произведение до славословия, не может остаться равнодушным. Его доводы должны убедить

читателя в правоте Евфросина перед Иовом, а значит, и в правоте сугубой аллилуйи.

Эти две концепции авторского повествования органично соединяются в четвертом разделе произведения, посвященном чудесам Евфросина. Первая часть этого раздела посвящена раскрытию тайны сугубой аллилуйи в сонных видениях автору, а вторая – двум чудесам, произошедшим с диаконом Закхеем, благодаря которым он был избавлен от смерти (!).

Последняя часть «Жития» (четвертая) начинается с умаления себя автором. Это вполне соответствует требованиям агиографического жанра, согласно которому после должны идти чудеса. И действительно, далее автор приступает к раскрытию своих сонных видений. Хотя формально он еще и не относит их к чудесам (возможно, по скромности), фактически он располагает их в той части жития, где стоят именно чудеса. Все последующие редакторы, начиная с Василия, уже включают их в счет чудес. Описание сонных видений отличается от основного повествования большей простотой изложения, яркими и частыми бытовыми картинами, но не лишено динамичности, свойственной всему произведению. При чтении возникает карсочная картина, призванная убедить читателя в действительности описываемого. Вот автор засыпает: «Въстрабихся мало помыслом и въжгохъ масло и седох на деиство таины пресвятыа алилугиа. Сице же и въсприахъ писало в десницу мою и хартию в шуицю мою и множицею покушахся поставити в ряду слово о вещи… но паче от безумнаго, ми труда и въ маание печали моеа оттяготеша ми ся сном очи мои и падох съсогбенома рукама на колене мои, туже и главу си приклоних» (л. 87 об.), а вот он проснулся: «Възбнухъ и никогоже видехъ, токмо масло горящее» (л. 88 об.).

Убедительность видений для читателя доказывает и духовная мудрость автора, который, увидев пришедших во сне, сразу не поверил им, зная о вероятности «нечестыя быти духи» (л. 88 об.). Он проверяет их молитвой, но и «они же убо таже творяху молитвы и крестом знаменах лице свое» (л. 88 об.). Тогда автор, проснувшись, идет к игумену, решаясь проверить видение физиономически, через «образ его при животе ему еще написане» (л. 89), и фактологически. С Евфросином явился во сне еще один старец, которого преподобный назвал Серапионом (л. 90). После второй ночи автор опять идет к игумену – «хотех известно уведати, кто есть Серапионъ, явлеи ми съ святемъ» (л. 90 об.). Игумен подробно рассказывает автору о

Серапионе. Речь его проста и также наполнена бытовыми сценами. После рассказа игумена о Серапионе следуют эпизоды о трудах и подвигах братии еще при жизни основателя обители. Они соединены между собой следующими предложениями: «И иные же бяше другие трудници» (л. 94 об.–95), «таже инъ трудъ и ино подвизание святаго з братьею» (л. 95 об.), «ино сказание трудовны плодов» (л. 97). Завершает же автор свое отступление так: «Сице же убо мало покоснехъ здеся в повести сии и удръжах медлянием слово о бывшемь ко мне явление святаго купна же и рекомаго серапиона с ним» (л. 99 об.).

Это эпизоды создают впечатление монолога игумена, который, увлекшись рассказом о сподвижнике преподобного, рассказал биографу и другие особо трогательные истории. Они не вписываются в общую структуру произведения и скорее подошли бы для классического жития. Здесь же, в четвертой части, эти истории вполне уместны. Навеянные воспоминаниями о Серапионе игумена Памфила короткие рассказы о жизни обители не могли как-то повлиять на саму идею уже написанного произведения и в то же время лишний раз подчеркивали подвиг святости главного героя. То, что автор не смог сказать в основной части своего сочинения в силу заложенной идеи и методах ее реализации, он с успехом донес до читателя в той части «Жития», где композиция предполагает некую свободу как в расположении эпизодов, так и в сюжетном их построении.

И последнее замечание. Этот композиционный замысел скорее убеждает читателя в истинности видений первому биографу. Автор уже написал о Евфросине, как ему казалось, все. И вдруг он узнает о нем еще дополнительные биографические факты, которые тут же «по ряду» включает в свое сочинение.

Непосредственно в разделе чудес Первоначальной редакции стоят только два чуда, что, впрочем, не удивительно. Означенная двоица не представляется случайной, если соотносить ее с прочими двойками агиобиографии[198]. И если в последнем, третьем, сонном видении присутствует достаточное количество богословско-религиозных сентенций и рассуждений о сугубой аллилуйе, то первые два видения, как и два чуда, довольно просты и занимательны с точки зрения сюжета. Они вполне традиционны и по отношению к цели, и к идейной направленности, которая заключалась в стремлении показать в первую очередь чудо.

5.2. Стилистическая структура и семантические особенности Первоначальной редакции

Авторская манера повествования своеобразна. Пишущий облекает свои мысли в слова и образы, не часто встречающиеся в современной ему литературе (уже упоминавшиеся ранее «доктор», «озрачь» и др.), которые зафиксированы в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» в высоком стиле. Есть в авторском лексиконе и такие слова, которых вообще нет в словарях русского языка. Например, «зрило» («присным хлипаниемь духовною теплотою душа его восклицающи и сердечныа зрила ему благодатьною водою обливахуся», л. 92 об.), «исикерность»[199] («Ризы же его бяше страньныа и раздраныа ветхая рубища, въшми посыпаны, и сея же ради ветхости и исикерности и никто же взятъ их от братья обители тоя», л. 94 об.). Необычно использование слова «зрило» в метафоре – «сердечные зрила». Распространенная метафора «сердечные очи», довольно часто встречающаяся в произведениях древнерусской литературы[200], вообще не используется в житии. Автор пользуется аналогом: «мысленные очи, умные очи», но не «сердечные». Кроме «сердечных зрил» встречается редкое выражение – «сердечныма рукама» («въсплещете вси радостию душевною и сердечныма рукама и въскликните от душа и сердца, въздающе славу Богу, ущедрившему вы и помиловавшему вас великою своею милостию», л. 74).

«Житию Евфросина Псковского» свойственны сложные стилистические обороты, наполненные метафорическими сочетаниями с положительной/отрицательной экспрессией (например: «своеа скорби разоря помысла своего печалный облак» (л. 46), «противу опльчениа Иевля на възражение хулных стрел, сыплемых тмами клевет от устну его» (л. 59 об.), «в злолютой горести мучениа недуга того» (л. 84) и т. д.). Автор «Жития» имеет пристрастие к сложным синтаксическим оборотам, образным сравнениям, цепочкам из субстантивных определений, сгущающих метафорический смысл фраз за счет наслаивания одного определения на другое («и множицею сиа вся ключахуся преподобному от неприазни, и ничемь же възмагаше врагъ, яко немощен, покушаше бо ся вредъ сътворити множицею святому испону паче бы некакову препялъ люту కознь на поколебание добродетелем его изяществу, но паче своеа немощи борениа являющи шатание и святемъ приснаго въ исчезновение побежашеся», л. 70–70 об.).

Автор чрезвычайно умело формирует структуру текста, стараясь на ярких жизненных примерах раскрыть свою мысль. Остановимся на одном из отрывков, в нем автор раскрывает образ кузнечного ремесла. Начинается он с представления одного из противников Евфросина – Филиппа, единомышленника Иова, который «присовокупися и тои ко Иеву Столпу в суемудреное опщевание *ковати клеветы купно* на преподобнаго Ефросима» (л. 20 об.). После многословной характеристики Филлипа следует фраза: «Иевъ и Филипъ бывшаа священникы, единомудроствующе, и *купно коваахy клеветы* непрестанно на преподобнаго» (л. 21). Далее идет метафоричная картина кузницы: «*Остряще во огни* гневе неприазнене, и яко *тяшкыми млаты* своими языкы *ударяюще о наковално* дьяволе, *лютъ мечь* на святаго *уостряюще* и досадителны являахуся нань стрелы» (л. 21). И на протяжении всего рассказа о приходе посланцев Иова в монастырь и их беседе с Евфросином, а особенно при характеристике преподобного и в его ответе вопрошавшим, звучит мотив огня: «огненных трудов» (л. 24 об.), «огнедыхателныа уста» (л. 29 об.), «от уст словеснаго пламени богоноснаго отца» (л. 38), «распаливъ сердце свое рвънивым пламенем» (л. 28 об.), и даже «огньоружныа слезы» (л. 60 об.). Дабы усилить эффект правоты Евфросина, показать, что его «огненное ревнование» не от злобы и гнева неправедного, а от его богоизбранности, ангелоподобности и богодухновености, автор проводит параллель с мотивами огня в Священном Писании по отношению к Богу и Его ангелам: «творяи ангелы своа духы слугы своа *огнь палящь*» (л. 29 об.), «дуси крылми закрываютъ *огняныа лица* своа» (л. 30), «Данилъ рече: *огнь паляи престолъ* Его» (л. 30), «на Ильину жрьтву *огнемъ* сице сниде» (л. 30), «*огненых язык* в сердца ученикъ своих вдохнувы» (л. 30 об.) и т. п.

В конце отрывка посланники Иова, не выполнив своей миссии убедить Евфросина трегубить аллилуию, вернулись обратно к Иову: «Не преложиша старца витеиством нашим от обычая его, но яко *жестоку железу* не съодолели есмы *грънилом учениемъ* нашим, ни же паче ни мало повинухом его, тяшко укаряюще *словесными млаты мяхчащи о наковално* на нашь обычаи» (л. 41). Образы кузнечного ремесла, огня, пламени пронизывают весь отрывок, создавая определенное лексическое поле, в котором каждое слово приобретает переносное значение в нужном смысловом контексте.

Еще одним ярким примером метафорической структуры рассматриваемого повествования является сравнение псковичей

с осами: «Народ же, видевше их, яко из обители есть преподобнаго витают въ граде пред очима их, и ту паче роспыхноваху ся на них и жестокими словесы уязвляющи чювьственое услышание ушесе их… яко паче осе или яко пчелы сот разсвирепевше, наискахут нань, обьходяще, укаряюще руганиемь, уязвляюще нелепыми словесы, яко прящным камение, глаголюще сице: яко сии суть из монастыря от онъсица еретика пришли, от двоащаго пресвятая алилугиа» (л. 44–44 об.).

На протяжении всего «Жития» автор, делая ударения на определенных словах или выражениях, усиливает их либо синтаксическими повторами, либо синонимами. Часто встречается звуковая игра, проявляющаяся тавтологическими сцеплениями: «некою меру мерят немеримое», «рвънуа рвьноваше огненым ревнованиемь» и т. п. Игра созвучиями происходит не только лексикологически. Она может быть и морфологической. Созвучия отдельных частей слова создают необычное их смысловое истолкование. Стилистически это новое понимание слова выражается в сопоставлении его с такой лексемой, которая имеет общие с ним звуковые части: «*препрен* о *пре*святемь алилугии» (л. 23), «любо*деи*ство *дея*ти» (л. 15), «*внемл⟨и⟩те* страшнои се повести, *да не мните*» (л. 20), «о дивное *чювъство* и *чюдное* естьство» (л. 31), «с *вер*ою *вар*ющи» (л. 9), «узакони⟨ся⟩, уставися, такоже и мученикъ страданием утвердися в едино и убагрися святую и честную кровь их, и… предание укрепися и уставом уставися» (л. 9 об.), «*досто*честенъ и *досто*знаем и словяше в них *досро*ченъ» (л. 14 об.), «в суету *живот живешь*» (л. 28 об.), «*жестоку железу*» (л. 41), «некою *мер*у *мер*ят не*мер*имое» (л. 48 об.), «умъ умаляаи» (л. 32), «*дивное чювьство и чюдное естъство*» (л. 31), «*клят*вами про*кляты*… такоже *кляты* и *прокляты*» (л. 33), «кое же ми *лучшее* на благочестие и *уншее* всьма изберу» (л. 39 об.), «сице же *зле* скончася и погребенъ бысть с концем без*ле*потным» (л. 84 об.), «*клев*еты… *клев*рета твоего» (л. 57 об.) и т. п. В последних двух примерах слова иронически приравниваются одно к другому, как бы взаимно оттеняя свое значение, при этом семантическая характеристика каждого из них оказывается опрокинутой, вывернутой[201]. Подобная игра созвучий создает «каламбурно-морфологическое переосмысление слова, которое непривычно переразлагается на образующие его морфемы»[202]. В «Житии Евфросина» таких морфологических каламбуров встречается множество. Игра созвучий в исследуемом памятнике создается порой перекрещиванием нескольких повторяющихся однокоренных слов или сло-

гов: приставок, окончаний, создавая тем самым сложное «плетение». Так, например, «Житие» содержит в себе и характерные слоговые ассонансы: «ста*ре*цъ, оз*ре*въ со*бе* умныма очима сюду и сюду, яко не *бе* ему утешающаго печаль и помощника ему *бе*ни откудуже въ ско*рбе*х» (л. 59 об.–60), «сиа же святому въ мнозе рыдание и слезах глаголющю, и се творя ни е единою ни дважды, но присно и до исхода душа своеа, егда хожд*аше* или *седяше* или рукоделию прилежа*ще* или почив*аше* или в год молитвы и пениа и бдениа, единако слиц*аше* и стен*яше се*рдцемъ и хлип*аше* ду*ше*ю о искомои ве*щи* и зело *се*тов*аше* пред богом умною съвестию, и болезнь на болезнь прилагаю*ще* от печали дряхлость старости своеи; оскрьбля*ше* без милости плоть свою всяцем въздрьжанием: постом, яко бесплотенъ, бдением же и молитвою, яко но*щ*ныи вран в ыри*ща*х своих не уснета и не воздремлета, божественая съврь*шающи*, якоже по лествице *ше*ствуя святы, от них же на вы*ш*няа въступаю*щи*» (л. 62 об.–63). Все эти слова ставятся в связь друг с другом, создают как бы сверхсинтаксис, надсловесный смысл[203], объединяя в себе не только однокоренные слова, но и имеющие общие и близкие созвучия. Эти созвучия не случайны, они имеют смысловой характер, создают сверхсмысл, вполне понятный из контекста.

В авторском тексте встречаются и такие синтаксические построения, которые основаны на числовых принципах и служат конструктивной основой архитектоники отдельных эпизодов изучаемого памятника. Их реализация происходит на уровне композиционного построения и стилистической организации текста. Основную конструктивно-нарративную роль выполняют здесь числа 1, 3, 4, 5, 7 и 15, мистико-символическое значение которых для древнерусской литературы было велико[204]. В исследуемом памятнике, как, впрочем, и в других памятниках литературы Древней Руси, согласно исследованию В. М. Кириллина, числописание реализуется двояко: вербально – в виде нумерологем (чисел-слов: един, трижды и т. п.) – и невербально – в виде нумероформ, то есть чисел-конструкций (трехчленных, пятичленных, пятнадцатичленных и т. п.)[205]. В «Житии Евфросина» встречаются и то, и другое числописание, причем особая выразительность наблюдается при комбинировании нумерологем и нумероформ, как например: «*три*велелепное имя твое / (1) равночисленое и равнославное, / (2) и *едино*равное и *едино*раслено, / (3) *едино*родное и равнопрославльное / Отцю Господнее Слово Иисусе Христе» (1). Основное ударение автор делает на числах «один», призывая «люд церков-

ный» к единству в пении аллилуйи, «два» (в данном примере имеется в виду не лексическое, а конструктивное выражение), указывая на правильность сугубой, то есть двойной аллилуйи и прославляя двуединую природу Богочеловека Христа, и «три» – прославляя Троицу. Причем особенностью синтаксических построений, основанных на числовых принципах, в авторском стиле изучаемого «Жития» является, во-первых, использование нумероформ, основанных на числе «два». Эта особенность несет не только этикетную идейно-смысловую нагрузку, в которой значение фразы выражено более условно и слабо, хотя и отмечает обычно некую значимость (примером такого этикетного построения может служить стилистическая бинарность, свойственная стилю «плетения словес»). В исследуемом памятнике особенность использования нумероформ, основанных на числе «два», обладает отчетливой символической семантикой, являясь более функциональной как содержательно, так и стилистически (см. ниже). И несмотря на то что число «два», так же как и другие вышеназванные числа, обладает сакрально-мистической символикой и принадлежит к доктринально семантизированным числам через ее символическую ассоциативность с богочеловеческой природой Христа, Первоначальная редакция «Жития Евфросина Псковского» является чуть ли не единственным памятником с такой особенностью использования «двойки». Во-вторых, в исследуемом памятнике спецификой использования нумероформ и нумерологем, основанных на числах «три» и «четыре», несмотря на их всегда положительную энигматическую символику, является употребление этих чисел порой в отрицательном значении как указание на неправильность пения трегубой аллилуйи и обличение тех, кто следует этой традиции.

Как пример этикетного построения числового иносказания, которое, кстати, является наиболее распространенной формой для любой нумерологической аллегории в литературе Древней Руси[206], в «Житии» присутствуют и стилистическая симметрия («прославляющи прослави угодника своего, и наказуя накажет всяку душю», л. 20), а также синонимика («вопиа и глаголя и проповедуя», л. 42 об.). Для автора памятника характерны многочисленные повторы на синтаксическом, лексическом, смысловом уровнях, многословные перечисления с нанизыванием многочисленных определений характеристик предмета, действия и т. п. (до 15 кряду): «аще Солнцю течение, и лучю его простертие, и месяцю бесьство, и звездамъ преходы, и

въздуху пролитие, и ветромь веяние, и облаком устремлениа, и морю глубины и бездны, или прьнатым прелеты, и четвероногым бръзость, или гадом от пресмыканиа, или кая человеческая мудрость да не успеет ничтоже, или рыбам преходы, или дню или нощи неизменное преступание, или веком устремлениа и длъгота, аще и мльне скорость, и громному тресканию успешная борзость, вся бо сиа тварь богозданна на службу человеку, но не в веки пребудет» (л. 5–5 об.); «изношу бо вам, любимици, безценного бисера словесное бремя и с тщанием просыплю духовную повесть, движуще слово мыслене и гусли и съгласно слатко не струнами млъву в уши ваши, ни да убо арганьскы вам без лепоты постучю, но есть бо в лепоту божественая духовне възгремлю; ни трость подвижу, ни цевницу уставлю пустошьнаа пискающим, ни убо свирилью възглашу, ни пакы киньвальскому бряцанию внемлете, ниже прегудниць согласие възущаю вас теци и слышати, ни тиньпаны бо клицати сътворю, ни трубными гласы възшумлю, ни въ рожець козлищьны славу Божию въспою, ни скомрашеское прочее бесование представлю вам, ни паки влъшебныа мечты предложу, купно же ни юдеискую показуа правду богоубииственых жидов и христоненавистник принесу мрьзость, ни смертныа кущуны открыю многобожных еллин тленнаа съблазны бесовская бляди, ни латинское безверие движу, ни паче слаткую и красную мира се суетнаго пустошное буиство душетленныа мрежа и земную благоту лесть века нашего оглаашаю вам млъвящи, но паче к благочестию възвышаю к божественому уведению пресвятыа алилугиа» (л. 12 об.–13).

Автор широко применяет стилистическую бинарность, свойственную стилю «плетения словес». Это выражается, например, употреблением двух имен или глаголов[207] с почти синонимичным значением, связанных союзом «и»: «единако слицаше и стеняше сердцем» (л. 62 об.); «ободритися и стрябитися» (л. 111); «гнушаася и мрьзоствуася» (л. 84). Особенно часто встречаются повторы глагольных форм со значением «говорения»: «глаголаше вещающее», «рекосте глаголющее», «отвещавше реша» и т. п. Своеобразным видом повтора является и стилистическая симметрия, также довольно часто применяемая автором памятника: «да того делма божественое скровище открыто будет и небесное богатьство познано будет» (л. 12 об.), «яко в суету путь их и въ тщетную вещь труд ихъ» (л. 41). Еще раз подчеркнем, что в этих случаях разновидность числового иносказания оказывается лишь этикетной. Она употреблялась автором как привычный и предпо-

чтительный элемент стиля «плетения словес». Это видно из приведенных примеров стилистической бинарности. Но повторимся, что в плане идейной нагруженности их значение выражено более условно и слабо.

Особенно ярко стилистическая семантика видна в повторениях однокоренных нумерологем, которые являются «ключевыми»[208] для всего текста. В «Житии Евфросина» автор с самого начала в разных вариантах употребляет слова, в основе которых лежит значение «един». Довольно показательно сопоставление исследуемого памятника с классическими образцами орнаментальной прозы, например «Житием Стефана Пермского», что выявляет если не прямое заимствование, то подражание мастерам экспрессивно-эмоционального стиля предшествующего периода:

Житие Стефана Пермского	**Первоначальная редакция Жития Евфросина Псковского**
пермьскую грамоту *един* чернець сложилъ, *единъ* съставил, *единъ* счинил, *единъ* калогеръ, *единъ* мних, *единъ* инок, Стефан, глаголю, приснопомнимый епископъ, *единъ* во *едино* время...[209]	Ты еси царю *единъ* Иисус Христосъ... *единъ* въ Троице ... имя твое равночисленое и равнославное и *едино*равное и *едино* раслено, *едино*родное и равнопрославльное Отцю господнее слово... да навыкнут християньскыа конци *едины*ми усты *едино*гласно славити *едино*сущную Троицю... понеже бо Христова Божиа церкви во *едино*верьство сьбрана...

Во всем тексте Жития Евфросина такие слова, объединенные значением «един», употребляются более ста пятидесяти раз. Можно предположить, что этим автор как бы призывает читателя обратить внимание на смысл читаемого, на его призыв к «християньскыа конци» единогласно славить Бога. Подобный орнамент содержит в себе и «Житие Сергия Радонежского». Только в его основе лежат слова, имеющие в своей лексической основе корень «три»[210]. И все же, в отличие от сочинения Епифания Премудрого, трудно определенно утверждать, на какую область семантики было ориентировано именно такое построение текста у автора «Жития Евфросина»: этикетную ли, дидактическую, риторическую, контекстуальную, конструктивную, теологическую, метафизическую или художественную. Скорее всего, он имел в виду смысловую полифонию.

Однако первый биограф не всегда использовал числописание лишь этикетно или прибегая к полисмысловым конструк-

циям. В некоторых частях его произведения числа, выраженные в нумероформах, обладают отчетливой символической семантикой, которая кроме сакрального свойства чисел передает внутренний, сокровенный смысл описываемых событий, явлений, вещей. Так, бинарность получает двойную смысловую нагрузку, особенно там, где речь идет о двоении аллилуйи. Автор не только словом и образом, но и стилистической семантикой пытается подчеркнуть важность церковной традиции, на которой стоял Евфросин. Например, сказав о необходимости «едиными усты *воспевати и глаголати* **пресвятая** песнь **животворящиа** алилугиа» (л. 13 об.), автор пишет и о результате этого правильного пения: «*Бегая бежат* от нас неприязнении дуси, купно же и сам диаблъ, яко дым *исчезая да исчезнет*, яко от *мльнии грома* от *божественаго страха* и от *отщего совуза любви* вашеа» (л. 13 об.). Вообще речь Евфросина пронизана примерами бинарности: «грехи моа *есть* бо и аз *вемь*» (л. 26), «аз *молю* вы... темь же и *требую*... / и ныне *желаю* и *хощу*... / да *разумею* от ныне... и *проразумею*...» (л. 27).

Концепцию двоения аллилуйи автор стремился выразить и через форму, подчиняя общей идее как стилистический, так и композиционный планы изложения. В структуре предложения встречаются такие «матричные» построения, которые напоминают строение сугубой аллилуйи. Одинарные или двойные синонимические конструкции, идущие друг за другом («аллилуия, аллилуия»), завершаются единым смысловым итогом («слава тебе Боже»): «И одарова мя *святою* иконою и *чюдною* зело, на *благословение* и *спасение* животу моему», и вывод: «Ея же имамы и до ныне у мене в монастыре нашемь» (л. 36 об.); «Аз... *прияхъ* и до ныне паче *глаголю* тако, и се яве *глаголю* вамь и зело *тщуся*, любимици мои», и вывод: «До гроба съврьшити сицевыа детели, образ Божественая удвоевая» (л. 37). Сам Евфросин, говорит о себе: «*Грешьна* человека и *груба зело* и *въ всякои слабости* и в *неисправлении*», делая вывод: «Во гресех присна пред Богом» (л. 23 об.). Такими «матричными» построениями буквально испещрен текст Первоначальной редакции. Приведем еще несколько примеров без комментариев: «от глубины естественыа и кротости и от смиреномудраго ему сердца и от высоты боговидениа, съ обильемь силу слова подаваа имь, глаголаще» (л. 26 об.); «уже вы весте и добре испытасте глубинную таину пресвятыа алилугиа, и ныне желаю и хощу, да ми покажете словом устенъ ваших искомую глубину откровение премудрости Божиа» (л. 27); «побежаа и пленяа светло вся оплъ-

чениа дьяволя духовною кротостию и глубиною смирениа съобразнаго Христова, всяку тем пожирая скорбь находящая нань неприазненыа пакости» (л. 43 об.); «сице же и мучиници муками и ранами стражуще с любовию по Христе, огню и мечю съудолевше храброскы, яко Христови воини победная венци носящи» (л. 45); «сицева же бо речениа диаволя и сицева Христова победа, и сего ради диаволъ съкрушися и просядеся, Христос же во святых своих въцарися и прославися на небеси и на земли вележелепно, яко Богъ истиненъ» (л. 45 об.); «сими словесы душеполезными и множае сихъ духовными беседами от святаго писаниа и от своих ему добродетелеи утешая братью свою святыи старець» (л. 46); «находящую нань укоризну и ругание от Иева и от народа градскаго трьпяше доблествене, яко божии человекъ» (л. 46 об.) и т. д.

Подобное «матричное» построение есть норма стиля «плетения словес»[211] и в данном случае конструктивно воплощает в себе ту числовую структуру, которая выступает в качестве символически семантизированного художественного элемента повествования и выполняет функцию довольно сильного и яркого средства изобразительности.

Неслучайность таких «аллилуйных» конструкций подтверждают наблюдения за текстом в тех отрывках, когда автор начинает говорить о противниках сугубой аллилуйи, сторонниках трегубой. В них наблюдается специальное, даже можно сказать «насильственное» нарушение бинарности, в отличие от общего стилистического построения текста, что позволяет говорить об определенной авторской задумке. Причем нарушение бинарности так же происходит через ярко выраженные числовые структуры, которые могут быть как трехчленными, так и четырехчленными построениями: «народ же убо яко едиными усты въпиаху ⟨к Иову, стороннику трегубой аллилуйи⟩: *приложи и приложи и исполни* Божество» (л. 42); «Иевъ *вопиа и глаголя и проповедуя* всему градскому народу» (л. 42 об.), он же «проходя паче *тръжища* и *сонмища*, таже и *позорища*» (л. 42 об.), «неции еретици… облъкшеся въ броня дьяволи и от того приимше *щить* и *лукъ* и *копие благупротивное оружие*» (л. 32); «рече: *авва*, се уже от ныне известно разумею, яко *оньсица чернорызець еретикъ* есть». (л. 41 об.); «яко *восмрьдетися* ему нестерпимым смрадом и *съгнити* от главы и до ногу *язвами* и *проказами* и *чрьвми* живу *кипети* ему, от них же и снеден бысь конечнее» (л. 19 об.–20); «бяше тои предпомянутыи Иевъ много *оскорбляа* и *съкрушая* тяшкими *хулами* и безчислеными *клеветами* и *досадами озлоби* богоносна-

го отца Ефросима, понеже бо еретика и врага Божиа нарицаше святаго» (л. 20); «*почтеть* ю самь и разсудивъ начрътани их и видевъ, *навыкнет* от просвещеннаго учения вещи и *приметь* наказание их и зело *благопокориться* учению их» (л. 23 об.–24); «укар*яху* преподобнаго и руг*ахуся* ему глаго*лаху*, минующеи путем: авва, рекуще сице, ту еретик живет, и недостоить нам покло⟨ни⟩тися церкви его, понеже двоит пресвятая алилугиа; и тако *мимогрядяху*» (л. 46 об.); «вси мы въспеваем добре, троащи пресвятая алилугиа, а вонсий черноризець, иже в пустыни пребываа, и *откуду взят* собе сиа и *где навыче*, от *какова обычая*, и *како проумел* будет селику вещь внести и въдрузити в Божю церквъ» (л. 16–16 об.); «умь их в гулы *расхождашеся*, тако же и от сластьнаго взираниа радостных очию е⟨го⟩ мысль им *съкрушашеся* и буиство сердца их, яко въскъ, *та⟨я⟩шеся* и сего ради не токмо варяху слово рещи, но на лице святаго по премногу взирати *стыдяхуся и не сменюще*» (л. 16 об.) и т. д.

Также встречаются интересные авторские восклицания, повторяющие схему сугубой аллилуйи. Вот, к примеру, о неблагочестии распопа Иова – главного противника сугубой аллилуии: «увы, увы и горе» (л. 15) [= алл., алл., слава…], или обратное, но менее явное: «*възложи* патриархъ рукоположение свое на мою главу непотребную и *рек*… и *рек*» (л. 36 об.); «*кое ны* есть свет или *кое ми* тма, *кое ми* есть паче къ благочестию» (л. 49 об).

Автор старался указать на троение как на ошибочную практику пения аллилуйи не только синтаксической формой, но и изменяя лексемы. Так, в эпизоде, посвященном собору псковского духовенства (нечестивом, по представлению автора, т. к. синтаксическое строение этого эпизода пронизано трех-, четырехчленными «матричными» конструкциями), Иов предложил: «Ныне же паче лепо нам во едино събратися *на испытание и истязание* чрьноризцу оному, и *како намъ отвещает и что възглаголеть*, *откуду взя* сиа и *како поведася* ему пресвятая двоити алилугие; да сего ради велми *истязан* будет *и вопрошен* твердо о вещи нашею властью в монастыре его» (л. 18). Автор заключает: «Въоружахуся на святаго и ***троящи*** тяшкая хулы и словом нань пометающе, внимааху бо наречю нань и неправедному клеветанию от бесованиа Иевля» (л. 18 об.). Второй списатель, пресвитер Василий, исправил выделенное слово на «строящи» (Син. 634, л. 94). Это исправление повторили и Н. И. Серебрянский с В. И. Охотниковой, издавая Первоначальную редакцию «Жития». Однако, исходя из вышеприведенных наблюдений о ярко выраженной числовой структуре

сочинения, можно заключить, что здесь имеет смысл именно этот глагол – «троящи».

Любопытны и следующие наблюдения над лексикой памятника, учитывая завидное методическое постоянство автора в использовании им приема мистико-символической интерпретации числовых образов и соотнесенных с ними речевых конструкций. Например, во всем тексте Первоначальной редакции «Жития» с лексемой «аллилуйя» используются только 12 определений в форме прилагательного: «святая», «пресвятая», «пречистыа», «божественыа», «божиа», «неразлучныа», «бессмертныа», «животворящая», «присноживотныа», «страшныа», «неиследимыа» и «чюдныа». Причем их употребление в каждом конкретном случае варьируется: несколько определений могут быть использованы вместе, а могут и по отдельности, некоторые из них применяются чаще, другие – реже, но общее количество остается неизменным – двенадцать. А сама эта лексема («аллилуйя»), учитывая авторские призывы на протяжении всего произведения к единству (1) прославления Святой Троицы (3) посредством пения двойной (2) аллилуйи, используется ровно 132 раза.

Можно говорить и о других совпадениях при подсчете количества нумерологем, употребляемых автором в сочинении. Так, слов с корнем «един» встречается в тексте «Жития» 160, столько же их и с корнем «три-тро» (160), а с корнем «дво-два» – 88. Соответственно, если провести простой математический подсчет, согласно древней практике, основанной на «уверенности в символической эквивалентности, мистическом тождестве любого многозначного числа с суммой составляющих его цифровых знаков»[212], то мы получим одно и тоже число «семь». Кстати, столько же раз обращался со своим словом и преподобный Евфросин к пришедшим от Иова для обличения и вразумления. Всего же за время споров автор «дает слово» Евфросину 12 раз: 1) Что приидосте видети грешьна человека… (л. 23 об.); 2) Рцита, братиа, обличающа спроста грехи моа… (л. 26); 3) Аз, отци моа и братья любовная… (л. 26 об.); 4) Братиа моа възлюбленая… (л. 29 об.); 5) Вы, братия моя, сице сами рекосте къ грубости моеи… (л. 37 об.); 6) Недоброе благоумье принесосте в разумъ мои… (л. 38 об.); 7) Несть сеи столпъ, содръжащеи благочестие… (л. 39); 8) Трьпите, чада моя, да искусни к Божию наказанию будете… (44 об.); 9) Аще бы, рече, нарекоша мя блудника или татя… (л. 47); 10) Божию милостию въ блажим смирение и Христове кротости… (л. 48); 11) Благо

есть, рече, надеятися на Бога... (л. 60); 12) О милосердая Богородице... (л. 60 об.).

Таким образом, рассмотренные в «Житии» числовые формы используются и как формально-конструктивный принцип изложения, и как основной лексико-семантический компонент текста. Убеждая читателя в правильности сугубой аллилуйи, автор попытался выразить свои знания об этом предмете не только схоластически, но и эстетически, следуя в этом известной на Руси традиции символического богословия[213]. Автор продемонстрировал владение средствами сакрально-мистической числовой символики. Рассмотренное произведение являет собой образец последовательного использования числовых символов в их семантической связи с сюжетным построением «Жития» и его внутренним (сокровенным) смыслом. Именно такое использование числового иносказания как средства изобразительности требует смысловой расшифровки и идейно-эстетической оценки в изучении художественной специфики древнерусской литературы. Тексты с явлениями такого типа «встречаются в литературе реже и в принципе, если размышлять о присущей им числовой структуре, труднее поддаются аутентичному пониманию и трактовке. Тем, однако, выше их ценность как памятников художественного творчества, запечатлевших мысль изощренную и отточенную, многосложную и изобретательную, возвышенную и сокровенную, ту, которая постигается "духовныма очима"»[214].

Вывод В. М. Кириллина о том, что «всплеск древнерусской литературной нумерологии наблюдался в XIV–XV вв. и, вероятно, связан с возрождением в литературном творчестве данной эпохи экспрессивно-эмоционального стиля»[215], подтверждается и исследованием стилистики «Жития Евфросина Псковского», датированного нами серединой 80-х гг. XV столетия. В целом характеристика языковых и стилистических особенностей изучаемого памятника говорит об опытности автора и умелом владении им стилем «плетения словес».

5.3. Лексико-фразеологические особенности Первоначальной редакции

Стиль автора характеризуется в то же время большой степенью свободы. При наличии в «Житии Евфросина» сложного комплекса риторических приемов и преобладании языковых средств, отмеченных как высокий стиль, автор позволяет ино-

гда выражаться «спроста», что непривычно видеть в произведениях агиографического жанра. Автор подрывает фундаментальный структурно-языковой принцип агиографии – принцип строгого соответствия языка жанру произведения. Он использует устно-разговорную речь, которая удачно вплетается в церковно-книжную риторическую традицию, вступая с ней в тесное взаимодействие и образуя новый для конца XV – начала XVI в. стилистический синтез. Особо подчеркнем, что таким свойством обладают памятники XVII в., в частности, «Житие протопопа Аввакума», которое считают первым произведением такого рода. Однако яркое своеобразие Аввакумовского «Жития» вторично по отношению к изучаемому памятнику.

Своеобразие «Жития Евфросина» заключается в том же устранении резкой семантической границы между группами слов торжественно-книжных и просторечно-разговорных, как и у Аввакума, в их лексическом и фразеологическом взаимодействии и контаминации, только возможно менее ярко и выразительно, чем у Аввакума, можно даже сказать – робко, несмело. Обратимся сразу к примерам. Говоря о пророке Илье, автор не без доли иронии поясняет: «Понеже бо хотяше пророк уморити вселенную любовнаго ради ему ревниа по Бозе» (л. 78 об.). Описывая приходящих к Иову единомышленников, автор сравнивает их сборище с тризнищем («прилагахуся к ним в трызнище, якоже иногда жидове на Христа во Иудино сьборище» (л. 21об.)) и одновременно называет монастырь – «духовное тризнище» (л. 51 об., 54 об.), а Царство Небесное – «божественое трызнеще» (л. 55). Говоря о почитании иудеями Бога Отца, автор называет Его «нагим Божеством»: «сице бо ревноваше к нагому Божеству» (л. 79), имея в виду их почитание только Бога Отца без Сына и Святого Духа, то есть нагого (в смелом авторском понимании). Сравнивая различные христианские традиции в богослужении, автор, осуждая другие конфессии, пишет: «и сего ради не якоже обычаи их обычаи христьяном есть истинным комкати божественая служба» (л. 80 об.) или употребляет яркую фразу об латинянах и их традиции служения на опресноках: «Служба их мрьтва паче опреснока ради, понеже *не въскысло есть, не въскресло*, паче мнят, плотью Слово Божие, Господь нашь Иисус Христос» (л. 80 об.).

Синтезу разных видов речи в исследуемом памятнике содействовал диалог. Диалогом вводятся автором в повествование новые, необычные для жития просторечные слова и выражения. Так, Евфросин, не соглашаясь с доводами трегубивших,

обличает их богословие: «Но паче *свиньски* божественая мудроствуета» (л. 39 об.). Обличая Иова, Евфросин дает не очень ласковое добавление к его прозвищу «столп»: «Несть сеи столпъ, содръжащеи благочестие, но, сто⟨лп⟩ъ есть от ныне уже смрада и *гноа студнаго*... съдръжит много *гнусъ любо деиства злосмрадиа*... тму паче света възлюби... и к *мотыле прилежа*... уже не нареčеться к сему столпъ простъ, но *столпъ мотылены* прозову» (л. 39). Иов, узнав, что «приложи ему *мотылу* к прозвищу преподобныи старець... разгневася и *въскрехта* зубы, акы *дивии вепръ*, или *тяшкии волкъ*, *скомляти* начат» (л. 41 об.). Сам автор уже от себя добавляет, рассуждая о споре между Евфросином и Иовом: «ниже многаго ради *ла⟨я⟩ниа* их усумнелъ бы ся» (л. 75), «на истинну Христа неправедно *блядословят* безаконныа» (л. 79–79 об.). Еще одно свидетельство простого слога в описании учеников Евфросина: автор использует практически всегда производные от слова «чернец», минуя распространенный агиографический топос «ангельский образ»: «да сподобит его чрьнеческаго образа» (л. 50 об.), «желая чрьноризець быти» (л. 53) и т. п., а также такое просторечное выражение, как: «нерачиша ему *влести*... желаниемь въ иноческы образ» (л. 53).

Экспрессивное значение фраз с ярко выраженной эмоциональной, стилистической окраской (высокий – низкий стиль) можно наблюдать в таких выражениях как: «*припрязи* (*сочетайся*)[216] собя бракови» (л. 53 об.), «*остросмыслен* (*остр*) ум» (л. 14 об.), «тяшко слово *поврещи* (*возглголати*)» (л. 18 об.), «*пожирая* (*побежая*) скорбь» (л. 43 об.), «*в утвари* (*в одежде*) святительской» (л. 109 об.) и подобные. Такое же экспрессивное значение можно наблюдать и в наименовании псалмопевца, впрочем, в рамках церковной традиции: «*животписець* вопиаше: многи, рече, скорби праведным и от всех их избавит Господь» (64). Возможно, автор хотел этим наименованием обратить особое внимание читателя на того, кого он цитирует.

Много в тексте памятника иронии по отношению к трегубившим. Особенно в прямой речи Евфросина: «о семь же убо слышите, *врачеве мои*, сего бо ради глаголю вамь, да навыкнете от предреченныа моеа повести» (л. 33 об.), «принесосте в разумъ мои, но паче *телячье вещание*» (л. 38 об.). Дважды автор пишет о «философском листе» – записке, которую составил Иов в помощь посланным к Евфросину, явно с иронией: «И тако изостривше учением посланных своих и опустиша их из града, с ними же и послание *философства листъ*, его же сами от себе смудроствавше, в манастырь къ преподобному» (л. 22 об.–23),

«но токмо бяше избытка имъ еще имуща съ собою посланную епистолью от иева столпа *философьства листъ*» (л. 38–38 об.). Также иронически автор использует уже упоминавшееся слово – «доктор»[217]: «Филипъ... волен в языце искор словомь и многоречив *дохтор* и пространен философ» (л. 20 об.–21), «тои бо бяше премудр *дохторъ* на книжную силу, изященъ философ» (л. 21 об.). Здесь значение слова «доктор» близко по смыслу к «изящен философ», но есть в тексте и другой смысл: «писаше... епистолью некою... *в неи же начрътоваху бяше дохторы своа*» (л. 22 об.), «*наченшим имъ простирати* к не⟨му⟩ *дохторы своя* и глаголате тако сицевая словеса» (л. 27 об.). Из контекста можно предположить, что это означает «доводы, измышления», может быть, «мудрость».

С другой стороны, в «Житии Евфросина» авторский стиль включает в себя не только просторечные выражения («стрябитися», «слицаше», «глъчюще»[218] и др. вышеназванные), но и яркие образы бытовой детализации и конкретизации, которые фиксируют непосредственное и живое впечатление, чувство, жест: «абие въздрогнув и въскочив» (л. 111 об.), «огнем и курением дыма заимахуся двери» (л. 111 об.), «сонныа ради тольстоты» (л. 111). Рассказывая о священнике, которому не по силам были строгие монастырские богослужебные правила, автор пишет, что тот «начатъ от сна побежатися и малудушьствовати телесем труда ради неусыпаемых, ово убо сице яко пьянъ от сна и въздръжаниа о стену поревашеся, овоже семо и овамо шаташася, яко трость ветром колеблема, овоже помизающе и размизаше вежад очию ему и покиваше часто главою. И сице же мало устрабивъ собя от сна и бывъ в себе от дреманиа и приступивъ рече къ единому от клири преподобнаго и глаголаше ему: "Се уже вятши есть паче полунощи, а что есть бываемое селико пение, ово псалтирь, овоже каноны, ово проудолжение чтениа, и есть ли сему престатие и конецъ спроста будеть ми". Клирикъ же убо отвещав ему: "Се час дни увръжеться егда и тогда в конець съвръшается пениа". Священник же к тому ничтоже глаголаше, но токмо абие иземъ из недръ своих лентеонъ убрусъ и связавъ купно конца его и наврьже на спицу, иже есть над нимъ въ стену вторнута, и тако стояше до конца всенощное бдение, висимь на плате» (л. 98–99).

Таким образом, стиль «Жития Евфросина» представляет собой сложную систему чередующихся словесных форм устно-разговорной речи и традиционно строгих канонов агиографического жанра. Здесь ясно прослеживается синтакси-

ческое своеобразие типов предложений, обусловленных, с одной стороны, соответствием их той примитивно-народной форме его сказа, которая покоится на быстрой передаче движений, а с другой – стремлением к более сложным синтаксическим построениям. Составляющие этого процесса взаимопроникновения церковно-книжной фразеологии и приемов бытового разговора не равнозначны – книжно-письменная риторика все же преобладает над устно-поэтической речью. Однако отдадим должное автору «Жития Евфросина», стоящему у истоков подобного синтеза, который не побоялся, возможно первым, соединить столь несоединимые в понятиях того времени вещи.

5.4. Лексико-стилистическое сравнение Первоначальной редакции и «Отписки» дьяка Филиппа

Возвратимся к нашему предположению о том, что возможное авторство исследуемого памятника принадлежит дьяку Филиппу Петрову. Как уже было сказано, «Отписка» Филиппа мала по объему. Она написана простым, бытовым языком. В «Отписке», как и в «Житии», можно наблюдать использование фраз с прямой речью. Диалогом, так же как и в «Житии Евфросина», вводятся здесь просторечные выражения. Например: «Почто богоубивцомъ жидомъ последуете, суботствуете постящеся въ ню и опреснокъ жрете?» Сравнение текстов «Отписки» и «Жития Евфросина» обнаруживает лексические совпадения между ними при схожей смысловой экспрессии:

Отписка	Житие
...а еже глаголете нам о осмомъ *сонмищи*, иже въ Италии сквернаго събора латынскаго...	⟨Иов⟩ проходя паче тръжища и *сонмища*, таже и позорища (42 об.)
...тое *сборище* окаянное...	жидове на Христа в Иудино *съборище* (21 об.)
...и *зле* в Риме живот *скончал*	*зле скончася* (84 об.)

Присутствует здесь и стилистическая симметрия: «священники много *ихъ поизтязали* и *преприли их* от божественыхъ писаний», и бинарность: «отриновена *отъ Бога* и отъ *четырехъ патриархъ*». Наконец, в лексике «Отписки» также есть и редкие слова, встречающиеся, согласно «Словарю русского языка XI–XVII вв.», в «Геннадиевской Библии»: «извонъ»[219], «низ-

влачитесь»[220]. Особенно интересен контекст употребления Филиппом слова «кустодия» (стража, охрана[221]). Говоря о «иже въ Италии сквернаго събора латынскаго», автор замечает о нем «собранную *кустодию* въ Флорентии».

Все эти наблюдения говорят о близости «Жития Евфросина» и «Отписки» Филиппа. Однако, чтобы окончательно опровергнуть или приписать авторству Филиппа исследуемое «Житие», необходимо произвести более глубокий и детальный лингво-текстологический анализ его послания к архиепископу Геннадию.

5.5. Идейно-художественное своеобразие и жанровая специфика Первоначальной редакции

Рассмотрев состав, содержание и структуру «Жития Евфросина», можно сделать вывод о том, что данное произведение построено строго по закону композиционного плана агиографического жанра, который предложил В.О. Ключевский. Однако в исследуемом произведении существует ряд особенностей использования тех многочисленных стандартных мотивов агиографического жанра, которые называют топикой[222]. Она базируется на двух основных принципах, согласно исследованию Т.Р. Руди: литературном этикете и ориентации на образцы (*imitatio*)[223]. Таким образом, обязательными становятся не только словесное выражение и определенный стиль, но и сами жизненные ситуации, которые соответствуют представлению о святой жизни. К таким стандартным мотивам следует отнести рождение святого от благочестивых родителей, равнодушие к детским играм, чтение божественных книг, отказ от брака, уход от мира, монашество, основание обители, предсказание даты собственной кончины, благочестивая смерть и т. п.[224]

В Первоначальной редакции «Жития Евфросина» наблюдается отсутствие многих из перечисленных мотивов, причем именно этикетного характера. Безусловно, воспроизведение агиографического канона отнюдь не сводит творческий акт к механическому повторению словесных формул, стилистических приемов и известных сюжетных мотивов. Следование канону определяет уместность употребления тех или иных этикетных формул, регламентирует мотивированное, а не случайное соединение тождественных мотивов. Д.С. Лихачев предупреждал, что «не жанр произведения определя-

ет собой выбор выражений, выбор формул, а предмет, о котором идет речь»[225].

В то же время «Житие Евфросина» было лишено даже тех стандартных жизненных ситуаций, соответствующих представлению о святой жизни, которые действительно имели место в реальной жизни Евфросина (например, уход в пустынь и основание нового монастыря). Почему? Именно эти этикетные мотивы обеспечивают строгую упорядоченность житийного текста. За счет них каждая часть композиционного построения предполагает вполне ожидаемое продолжение и эмоциональное воздействие. Этот ассоциативный ряд топосов объединяет и автора, и читателя, обобщает их представления о должном[226] и направляет их восприятие житийного текста как безусловно достоверного. Вот чего хотел избежать автор Первоначальной редакции изучаемого памятника. Он не мог написать произведение со строгой упорядоченностью житийного текста и использованием в нем необходимых стандартных мотивов, чтобы избежать навязывания святости Евфросина пока еще не согласному читателю. Эта стандартная мотивировка предопределяет святость уже в самом начале чтения жития, Евфросин же не был таким «стандартным» для псковичей святым. В течение 20 лет он был для них изгоем, еретиком, отвергающим письменные уставы псковских соборов. Первому биографу необходимо было убедить читателя в праведной жизни Евфросина, в его истинном богопочитании, в отличие от его оппонента – распопа Иова.

Однако автор не отходит от житийного жанра, сохраняя его структуру. С его умением владеть словом он вполне мог бы написать и полемическое сочинение, и повесть (впрочем, так и считает В. И. Охотникова), но первый биограф пишет именно житие. Зачем? Этот жанр в системе литератур средневековой Руси не предполагал получения только информации из самого текста, читающий лишь ставился в благоприятные условия для обращения внутрь себя самого, делаясь в определенном смысле не только читателем, но и сотворцом автора. Агиография обладала максимальной информативно-активной способностью воздействия на читателя[227]. Автор, поддерживая связь с традицией и характером житийной литературы, помогал читателю «сотворить», делать нужные ему выводы и тем самым убеждаться в правильности написанного. Вот то, что было необходимо первому биографу Евфросина. Для этого он строит композицию своего произведения

по стандартной четырехчастной агиографической схеме, широко применяет второй принцип агиографической топики – *imitation*. Согласно ему автор «Жития» находит соответствия между героями своего повествования и героями библейской истории или истории христианской Церкви, стремится все действия житийного героя подчинить уже известным христианским нормам, сопоставить с имевшими место в Библии фактами, сопроводить текст «Жития» цитатами из Священного писания, которые соответствуют происходящему. Отсутствие же привычных мотивов литературной этикетности автор заменяет «повседневным», «обыденным»: психологической эмоциональностью, острым драматизмом, изображением человеческих чувств и взаимоотношений, внутренними переживаниями героя.

Эти новые для агиографии элементы соединяют поэзию высокого богословия и житейскую прозу. Для автора, очевидно, был очень важен читатель, к которому он обращался в «Житии», поэтому, с одной стороны, он рассчитывал на самые доступные и понятные широким народным массам формы изложения, которые могли бы послужить для реабилитации преподобного Евфросина, а с другой стороны, стремился вызвать интерес думающего читателя, знакомого с серьезными вопросами богословия того времени. Важнейшим, на наш взгляд, в исследуемом памятнике является изображение человека как средоточия общественных противоречий, попытка автора собрать в фокусе частной жизни и личной психологии события, имеющие общественное значение и отражающие психологию определенной социальной группы. Несомненно, автор стремился рассказать о жизни и борьбе своих героев в форме художественного сюжетного повествования. Но в то же время здесь нет вымышленного героя, вымышленного сюжета, нет удаления, обособления автора от своего героя, нет художественного «мира», являющегося созданием только творческого сознания писателя, что характеризует художественные произведения более позднего времени. В этих новых чертах (своеобразном новаторстве) при одновременной внутренней установке на традицию и заключается существенное своеобразие изучаемого памятника.

Таким образом, в творческом сознании автора объединялись, как уже отмечалось выше, задачи агитационные и художественные. Он обращался к чувствам читателей-

современников, а не только к их логике, несомненно, ориентировался на изображение событий художественными средствами, убеждал в своих идеях художественными образами. Автор знал каноны житийного жанра, и в его сочинении мы найдем много примеров агиографической топики, построенной в основном по принципу *imitation*. Но в целом биограф избрал другой путь повествования, творчески объединив житийную схему с художественной структурой «устного» рассказа, своеобразного жанра «народной беллетристики», что не только не нарушило агиографическую традицию, а, наоборот, только обогатило ее каноны, дало толчок для дальнейшего развития этого жанра.

Это повествование, связанное с житийным жанром и в то же время сильно от него отличающееся, напоминает произведения, относящиеся к периоду становления жанров христианской беллетристики и зарождения самого житийного жанра в византийской литературе. Мы можем наблюдать здесь сочетание линейной композиции с эпизодами-новеллами (формальные признаки романной формы). Исследуемый памятник можно считать первой в русской литературе контаминационной формой, где соединились элементы биографии, жития, бытовой повести и богословских сочинений (согласно Д.С. Лихачеву и другим исследователям, одним из первых таких произведений до сих пор считалось «Житие Аввакума»[228]). Особенности конструирования жития Евфросина, которые обнаружил автор, объединив житийную схему с художественной структурой устного рассказа, оставались практически не реализованными (впрочем, то же говорят исследователи и о произведениях Аввакума[229]). Именно этим объясняется специфичность памятника, его непродуктивность и, в конечном итоге, невостребованность у современников и забвение. Текст жития Евфросина не был известен широкому читателю, а через полстолетия и вовсе был вытеснен более стандартной (соответствующей житийной схеме) второй редакцией Василия-Варлаама.

В XVII в. особое внимание церковной общественности, обращенное к личности Евфросина как защитника сугубой аллилуйи, могло вновь вернуть из забвения Первоначальную редакцию «Жития». Возможно, она была и у протопопа Аввакума, который мог черпать свое вдохновение и учиться на примере именно этого памятника литературы конца XV в.

Часть II

ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ВОЗНИКНОВЕНИЯ «ЖИТИЯ ЕВФРОСИНА ПСКОВСКОГО» И ИСТОРИЯ БЫТОВАНИЯ ПАМЯТНИКА В XVI–XVII ВВ.

§ 1. Псковская Церковь в XV веке

Исследование того или иного памятника древнерусской литературы будет неполным, если мы не рассмотрим историческую ситуацию, в которой он создавался, не определим те влияния, которым был подвергнут автор данного произведения. Являясь феноменом общественного бытия, каждое литературное произведение неразрывно с ним связано и потому должно быть подвергнуто герменевтическому осмыслению не только в плане поэтики, но и в культурно-историческом аспекте[230]. «Всякое произведение носит на себе отпечаток того времени, когда оно создавалось, и отметить его верно есть обязанность исследователя»[231].

События второй трети XV в. (1439, 1448, 1453 гг.) наложили на русское общество ряд обязательств. Первым и главным из них явилось хранение православной веры во всей ее чистоте и неприкосновенности, без каких-либо изменений и потерь. Для русских православных людей все, что касалось их веры, стало важно и обрело особое значение. Изменение даже буквы могло повлечь за собой перемену смысла и привести к ереси.

Вероятно, что не только в силу «пропедевтического средства богопознания»[232], но и в силу вышеназванных причин религиозность на Руси получила оттенок узкообрядового, формального характера. Не от вероучения переходили к обряду, как было бы правильнее, но через обряд понимали и усваивали учение. Это подтверждается и содержанием исследуемого нами памятника. Отсюда и особый взгляд на церковные обычаи: невозможность существования какого-либо обряда в двух вариантах, в двух формах, в противном случае один из них будет правильным, православным, а другой – еретическим. Обряд стал хранителем религиозной истины, стал тождественен вероучению и так же важен, свят, спасителен и неизменен. Поэтому и заботились об охране его первозданной чистоты. В то же время частные вопросы религиозной мысли (обря-

дов, вероучения) пытались разрешить с помощью общих догматических положений. А сами эти вопросы отражали уже давно сложившееся направление русского мышления. Согласно В.О. Ключевскому, «древняя Русь так же хорошо была знакома с игрой в богословские термины, как новейшая (для Ключевского. – *М. П.*) – с игрой в термины естествознания». Это – прямое наследие нашего прошлого, в том числе и разбираемого XV в., когда мышление, воспитанное на эпических образах и мелких житейских казусах, от сказки, загадки и пословицы перешло с теми же приемами к трактатам о глубочайших истинах христианства[233].

Главный вопрос, по которому возник спор и которому посвящен исследуемый памятник, а согласно ему, и вся жизнь Евфросина, – как петь аллилуйю – краткое церковное славословие, завершающее определенное чтение из Псалтыри, одной из основных богослужебных книг православной Церкви. В Русской Церкви существовало два способа пения аллилуйи – сугубый и трегубый. Соответственно дважды или трижды произносить еврейское слово «аллилуйя» перед славянским «слава Тебе, Боже». История употребления той или иной практики была та же, что и у греков – мы использовали оба способа возглашения аллилуйи, разница была лишь в том, что греки совершенно спокойно отказались от одного и остались при употреблении другого, а у русских это вылилось в богословские прения догматическо-сотериологического характера.

Вопрос о том, какую практику пения аллилуйи использовать предпочтительнее, появился в Пскове на рубеже XIV–XV вв., а в конце XV столетия особенно остро встал и в Новгороде. Возникновение этой «отвлеченной»[234] церковной полемики, вызванной богословскими вопросами, мы, соглашаясь с большинством исследователей, связываем со множеством пришлого из разных мест духовенства, которое привносило новое в богослужебную жизнь Пскова, а также со слабой, формальной зависимостью псковской церковной иерархии от Новгородского архиерея[235].

1.1. Псковская Церковь и новгородские архиереи

Взаимоотношения Пскова с Новгородским владыкой в XIV–XV вв. характеризуются острой борьбой за церковную независимость. Псковское духовенство пошло по пути развития местного самоуправления. Псковские соборы (а точнее со-

борная организация духовенства – вокруг определенной соборной церкви происходило объединение псковских священнослужителей всей округи и «невкупных попов»[236]) сосредоточили в своих руках всю полноту власти и управления в церковных делах, в результате чего эти храмы приобрели характер административных учреждений. Во главе соборов стояли соборные старосты, которые вместе с клиром составляли соборную администрацию. Успехи в развитии соборного управления значительно ослабили позиции новгородского архиерея. Время появления первого Псковского собора (на основании Троицкого храма) относится, вероятнее всего, к 30-м гг. XIV в.[237] К концу XV столетия их было уже шесть (Софийский – 1354, Никольский – 1417, Спасский – 1453, Похвалы Богородицы – 1462, Входа в Иерусалим – 1471).

Как административные учреждения псковские соборы имели достаточно развитую иерархическую структуру. Во главе этой системы стоял клир Троицкого собора, далее располагались священники соборных храмов, а в самом низу этой пирамиды – рядовое духовенство. Можно предположить, что троицкое духовенство курировало также и местные монастыри, т. к. именно к нему обращается с посланием для оправдания своих действий в споре из-за аллилуйи преподобный Евфросин. Это послание дошло до нас не полностью и помещено в конце Первоначальной редакции «Жития Евфросина»: «Послание святаго Ефросима к собору Святыа Троица. Господеи нашеи, священником събору Святыа Троица и прочим всему священническому чину грешныи въ иноцех метание творю...» (л. 112–117 об., концовка послания отсутствует). В результате ослабления святительской власти в руки соборной администрации в течение XV в. перешла часть святительских функций, суд и управление в церковных делах, а также и часть недвижимости, принадлежащей новгородскому архиерею[238].

Фактическая независимость Псковской Церкви от новгородского архиерея усиливала ее зависимость от светских органов власти и управления. Соборы возвысили власть их старост, которые, как правило, совмещали свою церковную должность с должностью светской – они могли быть одновременно посадниками, представителями псковского боярства или купечества и т. п. Многие церковные вопросы решались, таким образом, совместно с вече. Церковные старосты занимались хозяйственными, финансовыми, делопроизводственными вопро-

сами, представляли интересы прихода в гражданском суде, ведали наймом и расчетом священнослужителей.

Все попытки новгородского архиерея поставить в Пскове своего наместника (учреждение этого института было задумано еще в 30–40-е гг. XIV в.), как правило, оказывались безуспешными. Формально псковский наместник подчинялся своему новгородскому владыке, а фактически находился в полной зависимости от веча и псковской администрации, не имея в руках никакой реальной власти. Желание вывести эту должность из подчинения светскому обществу и поднять ее престиж в глазах псковского духовенства, которое пытались воплотить в жизнь в XV в. не только новгородские архиепископы, но и Московский митрополит (1438 г.), осталось несбыточным. Последняя такая попытка была предпринята архиепископом Геннадием в 1485 г. На личности этого архиерея и его отношениях с Псковом следует остановиться подробнее, так как именно при этом архиепископе была написана Первоначальная редакция изучаемого памятника.

1.2. Личность и деятельность архиепископа Новгородского Геннадия

Ничего не известно как о месте рождения архиепископа Геннадия, так и о его юности. Известно лишь фамильное прозвище – Гонозов или Гонзов – и то, что до поставления в Чудовского архимандрита он был учеником преподобного Савватия Соловецкого («аз у него ученик, а он мне старец», вспоминал Геннадий[239]). Конец XV в. представляет собой «перелом в области русской мысли, направленный главным образом на религиозные предметы: с одной стороны, здесь являются начала тех споров и толков об обрядах и букве, которые, развившись впоследствии, произвели явление громадной важности – раскол старообрядчества... с другой – в это время ярко выказываются признаки религиозного свободомыслия, стремившегося к отпадению от основных догматов Православия»[240]. В истории того и другого направления архиепископ Геннадий играл не последнюю роль. Не вдаваясь в подробности жизни Геннадия до получения им архиерейского стола в Великом Новгороде, остановимся именно на этом, новгородском периоде его жизни.

Чудовский архимандрит Геннадий был назначен архиепископом Великого Новгорода 12 декабря 1484 года. Псковская

2-я летопись (Синодальный список) сообщает под 1485 годом: «Тоя же зимы о свадбах приеде в Великии Новъгород от князя великаго и от митрополита Геронтиа поставлен пресвященныи архиепископ владыка Генадии, преже бывыи архимандритъ у Чюда архаггела Михаила, на престол святого великого Софея паствити люди Божиа»[241]. По прибытии в Новгород новый владыка не обошел вниманием и Псков: «А на масленои недели присла во Псков свою грамоту благословеную, и даде в дар псковичем туреи рог окован златом да икону локотницю на злате»[242]. Осенью того же года владыка Геннадий «присла в Псков боярина своего Безсона и с ним игумена Еуфимия, иже прежде был в Пскове ларником»[243]. Святитель прислал их с целью «вместити архимандритом, в себе место правителем, и того ради посла его с своим боярином и веляше описати по всеи земли Псковскои церкви и монастыре, и колико престолов и попов и всех в число написати»[244]. Таким образом, Геннадий решил провести реформу церковного управления в Пскове и провести перепись всех храмов и священнослужителей, чтобы точнее определить общую сумму пошлин и обеспечить контроль за их поступлением в свою казну. Однако избранный им пскович Евфимий оказался с дурной репутацией, тем самым Геннадий, желая угодить псковичам и избрав на пост наместника их земляка, только осложнил дело. Евфимий оказался бывшим хранителем псковского архива, который помог князю Ярославу выкрасть грамоту, определявшую положение смердов, и заменить ее другой. От этого в Пскове произошли народные волнения, один посадник был убит, дворы других разрушены, сам ларник был обречен на казнь, но сбежал в Новгород и постригся там в одном из монастырей. Поэтому затея архиепископа учредить архимандритию и упорядочить взимание подъездных пошлин не удалась, больше из-за личности назначенного наместника, «и псковичи не вдашася в волю его»[245]. В конце концов, Геннадию все же удалось убедить псковское церковное общество согласиться переписать число церквей и монастырей, престолов и антиминсов, а также количество духовенства Псковской земли: «Присла владыка Генадей дьяконов да попа церквей осматривати во Псков, и князь Псковской и посадники и весь Псков много думавше, и повелели церквей осматривати антиминсов»[246].

Сам архиепископ ездил в Псков трижды. Первый раз в 1486 г. «по псковскому челобитью» приехал «владыка Генадии, и с ним бояр много. А князь Ярослав, и посадники, и бояре, и

священноиноки, и священники, и диаконы идоша противу его со кресты и сретоша пред враты градными, за старым Възнесением, и того дни литургию съврши в Святеи Троици; и пришед на вече, народ благословив»[247]. Первое посещение Пскова новым владыкой (после его вступления в должность архиепископа) было для него удачным: «И пребысть в Пскове 3 недели; и на Федорове недели в среду, пришед на вече, народ благослови, и многа словеса оучителная простер, вдасть грамоту и отъеха прочь из бояры»[248]. Грамота, которую дал Геннадий, не сохранилась, но предположительно она детально регламентировала подъездные пошлины, и ее содержание можно установить по царской жалованной грамоте 1555 г.[249] Затем владыка посещал Псков еще в 1495 и 1499 гг. Летопись упоминает о незначительном конфликте, возникшем при последнем посещении Пскова, который начался скорее на политической почве и был довольно скоро разрешен.

Касаясь деятельности Новгородского архиепископа Геннадия, надо отметить ее чрезвычайное разнообразие и ту неутомимую энергию, которую проявлял владыка для ее осуществления. Он зарекомендовал себя, в первую очередь, как борец за чистоту православия. Его чуткость, с которой он улавливал малейшие отклонения от веры, обнаруживает между чернецами уже, казалось бы, давно забытую ересь стригольников, возникшую во второй половине XIV в. Эту ересь пытались искоренять в продолжении всего XV столетия в Пскове и Новгороде и ко времени архиепископа Геннадия считали уже забытой.

Значительна роль Новгородского владыки и в борьбе с ересью жидовства. Не останавливаясь на каких-либо определенных моментах его борьбы, скажем лишь то, что он писал послания и письма, организовывал следствие, требовал суда, производил наказание и при этом встречал сопротивление со стороны как княжеской, так и митрополичьей власти. Его всячески отводили от дел, укрывали обнаруженных им еретиков, а самому Геннадию, кроме защиты православия, приходилось также защищать и самого себя от клеветы и доносов, которые возводили на него враги и которые, в конце концов, его погубили. И все же благодаря деятельности Геннадия ересь значительно ослабла. Хотелось бы отметить мудрость, с которой владыка Геннадий давал совет архиереям ни под каким видом не допускать на соборе прений о вере с еретиками. Вот что он пишет в своем послании собору русских архиереев: «Да аще люди у вас простые, не умеют по обычным книгам говорити,

таки бы о вере никаких речей с ними не плодили... человеку разумному они не объявятся, а глупого как раз съедят»[250].

Параллельно с борьбой против ереси жидовствующих владыка Геннадий первым начал говорить о необходимости училищ для духовных лиц. Он понял, что нельзя бороться против ересей только путем насилия, а потому требовал создания училищ не только от митрополита (его послание к митрополиту Симону хорошо отражает уровень образованности тогдашнего духовенства[251]), но и от великого князя, предлагая даже свою программу обучения.

Вместе с повышением уровня образования Геннадий видел острую необходимость в распространении Священного Писания. До него книги Ветхого Завета являлись редкостью. Благодаря его усилиям в конце XV в. были переведены и собраны все книги Священного Писания (древнейший список полной Библии относится к 1499 г., но, по предположению митрополита Макария, она могла появиться и ранее этого года[252]). Геннадий, по словам Н. И. Костомарова, «совершил очень важный подвиг в деле умственного развития Руси, т. к. во всех христианских странах переводы Священного Писания на язык страны и распространение его имели важное влияние на дальнейший ход умственной деятельности»[253].

Помимо этих, на наш взгляд основных, трудов владыки, можно назвать еще массу дел и событий, в которых участвовал архиепископ Геннадий. Он не мог пропустить незамеченным ничего, что касалось бы жизни Русской Церкви. Сам, лично, занимался составлением пасхалии на восьмую тысячу лет. Именно его пасхалия (названная, как и Библия, Геннадиевской) была разослана по всей Руси вместе с объяснением процесса составления пасхалии и указанием на то, что нельзя человеку знать времени кончины мира. Святитель также задумал и составил «Окозрительный уставец»[254]. Окружением архиепископа Геннадия был создан летописный свод, активно переписывались и рассылались книги. Из воспоминаний Дмитрия Герасимова, помощника архиепископа Геннадия, владыке было дело до всего, в частности и до «одной странной иконы», находящейся в Пскове, с изображением Иисуса Христа в трояком виде, которую он советовал псковичам не использовать[255].

Владыка Геннадий не мог пропустить такой значительный по тому времени вопрос, как споры об аллилуйе, тем более что он впервые посетил Псков в самый их разгар в 1486 г. Опасаясь возникновения новой ереси или возрождения старой, Ген-

надий принял в споре должное участие. И в первую очередь ему необходимо было выяснить, насколько обоснованны обвинения в ереси сторонников того или иного способа возглашения аллилуйи. Возможно, при первом своем посещении Пскова он видел полемически-агитационное сочинение первого списателя – Первоначальную редакцию «Жития». Он дал указания Дмитрию Греку узнать, как поют аллилуйю в других Церквах[256], и успокоился только тогда, когда его заверили, что та и другая практика одинаково правильны (об этом уже было упомянуто в главе I).

Скажем кратко и о благословении архиепископа Геннадия написать «Житие Евфросина Псковского». В свой первый приезд владыка едва ли мог дать такое благословение. Во второй раз он побывал в Пскове в 1495 г.[257] и вполне мог дать такое благословение, уже зная от Дмитрия о допустимости как сугубить, так и трегубить аллилуйю[258]. В это время споры в Пскове затихают, и обитель Евфросина постепенно становится духовным и культурным центром Псковской земли. Сумев убедить псковичей в святости Ефросина, насельники обители начинают местное почитание преподобного. К этому же времени относится и постриг инока Маркела, который мог быть свидетелем посещения Новгородским архиепископом их монастыря и его благословения на написание жития Евфросина. Возможно, согласившись на местное почитание подвижника, Геннадий рассчитывал получить и получил от псковичей поддержку своей архиерейской власти. Его второе посещение Пскова оказалось более удачным, чем первое. Владыка «соборовал» и «был во Пскове 30 днеи»[259]. Геннадию просто необходимы были хорошие отношения с псковичами и новгородцами, которые ему не доверяли, считая его «рукой Москвы»[260].

Третий приезд Геннадия в Псков в 1499 г. был менее удачен, чем первые два. Летопись упоминает о конфликте, возникшем на политической почве: «Приехал владыка Генадеи во Псков, месяца маия в 30 день, и хотел слоужити на изборе (так в рукописи; вероятно, описка – соборе. – *М. П.*), и посадник Яков Офонасьевич со иными посадниками и со псковичи здоумав, да владыки соборовати не дали: ты де и хощеш молити Бога за князя великого Василья, ино наши посадники о том поехали к великому князю Ивану Васильевичу, и не имея томоу веры, что быти князю Василью великим князем новгородцким и псковским»[261]. Однако, несмотря на конфликт, вероятность того, что и в третий приезд Геннадий мог дать благосло-

вение на написание жития, также велика. Ведь дожидаясь «соборования», владыка «много томился», как пишет о нем Псковская 1-я летопись[262]. В итоге участие Геннадия в прославлении Евфросина могло быть либо в 1495, либо в 1499 г., т. е. уже после написания Первоначальной редакции. Поэтому первый списатель никак не мог исключить это благословение из своего текста, как предполагает В. И. Охотникова, сама же изумляясь этому поступку автора[263].

§ 2. Псковские споры об аллилуйе XV столетия

Споры из-за сугубой аллилуйи в истории псковской Церкви привлекали некогда многих исследователей дореволюционной России. В настоящее время они не вызывают такого интереса ученых, однако их видение у некоторых современных исследователей средневековой истории России довольно смутное, если не сказать неверное[264].

2.1. Споры начала XV столетия при митрополите Фотии

Впервые этот вопрос был поднят псковским духовенством еще в конце 10-х гг. XV столетия, в правление митрополита Фотия (управлял Русской митрополией с 1409 по 1431 г.). В посланной к нему грамоте они, среди прочих вопросов о церковно-богослужебной и церковно-бытовой практике, спрашивали и о том, как петь аллилуйю. Митрополит Фотий в своем послании от 12 августа 1419 года ответил им следующее: «Что ми пишете о аллилуии и на славах сице глаголи: слава Отцю и Сыну и Святому Духу, и ныне и присно, в веки веком, аминь. Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава Тобе, Боже. Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава Тобе, Боже. Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава Тобе, Боже. Слава Отцю, и ныне и присно»[265]. Это вопрошание псковского духовенства свидетельствует о том, что в Пскове в начале XV в. существовало две практики пения аллилуйи. Причем число ревностных последователей каждой из них было довольно значительное, так что собор псковского духовенства не мог сам авторитетно решить этот вопрос. Об этом же вспоминает и Евфросин (со слов автора Первоначальной редакции): «Еще бо ми унну зело и не мниху сущу... и видех нестроение церковное и великое разногласие посреди чади священныа... сами бо тогда волняхуся о божественомь том любомудрии и великъ раскол влагающи по-

среди Христовы Церкви, овемь бо двоящи, а овем троящим пресвятая алилугиа» (л. 34 об.–35).

Очевидно, что после ответа митрополита Фотия спор перерос в конфликт, хотя сам митрополит вряд ли хотел своим ответом вызвать такую реакцию. Мы считаем, соглашаясь с мнением Е. Е. Голубинского[266], что, скорее всего, митрополит Фотий понимал вопрос псковичей лишь как желание придерживаться единообразия, потому и предписал им употреблять один из двух одинаково правильных и православных способов возглашения. Подтвердить такую догадку ученого можно, если рассматривать ответ митрополита об аллилуйи в контексте других ответов святителя Фотия. Все ответы митрополита касаются вопросов исключительно обрядовых, из которых ни один не толковался потом догматически. Вопросу об аллилуйе уделено не больше внимания, чем остальным. Из начальных слов послания можно заключить, что митрополит отвечал в той же последовательности, в какой эти вопросы ему ставились: «И что ми пишите, сынове, прьвое въпрос имеа о Божественных и о святых Агнецах...»[267]. Ответ об аллилуйе стоит в послании лишь на третьем месте.

Почему вдруг у псковичей возник такой вопрос? В конце XIV – в начале XV в. псковское духовенство испытывало дефицит необходимых церковных богослужебных книг, не было у него и хорошего списка церковного правила. Оно жаловалось на это в Новгород и Москву. Митрополит Киприан, возглавлявший в то время Московскую митрополию, велел списать (сам принимая в этом активное участие) и послать в Псков необходимые книги (требник, устав, следованную псалтирь). С этими книгами, как считают некоторые (например, Е. Е. Голубинский[268]), перешла в Псков практика пения сугубой аллилуйи. Известна следованная псалтирь, «писанная митрополитом Киприаном» (см.: РГБ, ф. 173/I, № 142[269]), в которой встречается сугубая аллилуйя (например, л. 146 об.). Рукопись принадлежит, по датировке архимандрита Леонида, к XIV веку[270], по датировке Т. Б. Уховой – ко второй половине XIV века[271], а Л. П. Грязина датирует ее половиной XV века[272]. После же вопрошания к Фотию тех, кто сомневался в правильности двоения аллилуйи, и возник спор, который перерос в конфликт после ответа митрополита.

Однако согласиться с тем, что «до предшественника Фотиева Киприана псковичи все единообразно троили песнь аллилуия», и лишь после полученных от митрополита Ки-

приана богослужебных книг «перешло к ним двоение»[273], как это утверждает Е. Е. Голубинский, мы не можем. Во-первых, потому, что он сам пишет страницей ранее процитированного отрывка о способе возглашения песни аллилуйя в Русской Церкви, который имел ту же историю, что и у греков – на Руси употребляли оба способа. Во-вторых, не только в Псковской земле, но и в других русских областях существовали две практики пения аллилуйи на рубеже XIV–XV столетий, что подтверждают многочисленные письменные памятники того времени[274]. В-третьих, если предположить, что в Пскове до митрополита Киприана существовала одна практика пения аллилуйи и лишь после получения из Москвы богослужебных книг более законопослушные псковичи приняли двоение как указание священноначалия, а другие не захотели подчиниться «московским порядкам», то возникают некоторые недоумения: а) почему сторонники двоения нигде не ссылаются на такой важный, на наш взгляд, аргумент в свою пользу, как благословение митрополита Киприана (хоть и косвенное) двоить аллилуйю; б) если двоение приняли более послушные священноначалию псковичи, то они же должны были подчиниться и теперь решению митрополита Фотия, тем более что между сменой двух практик прошло не более 20 лет. Другое дело, что в Пскове при митрополите Киприане уже существовало два способа провозглашения аллилуйи. И получение книг от него было причиной возникновения спора: одни только подтвердили правильность своего способа (а скорее даже не обратили внимания на указание сугубить аллилуйю в киприановских книгах, воспринимая написанное как должное), другие же возмутились им. Отсюда и возник спор, который перерос в конфликт после ответа митрополита Фотия.

2.2. *Путешествие Евфросина в Константинополь*

Этот ответ заставил задуматься и Евфросина над внутренним смыслом «пресвятой алилугии», над тем значением, которое, как он считал, было вложено в ту и другую практику пения, и, соответственно, «кая ли суть уста приатнее, двоащаа ли пресвятая алилугиа, или троащая» (л. 34 об.). Для решения этого вопроса Евфросин «многъ труд стяжах и многу скорбь и подвизание и положих тщание до всякиа болезни и сетовах безмерною печалью... аз подражах рвъностию многою греш-

ны Христа Бога моего, но аще худие возмогох, но паче подвизахся противу силе моеи... и сетовах о семь болезнено... и много вопрошах от церьковныа чади стареиших мене о велицеи тои вещи» (л. 34 об.–35). Однако никто из старых и опытных духовных наставников не мог должным образом ответить на этот вопрос преподобному. Да и не один Евфросин, многие искали ответ на спорный вопрос. Но искали его в большинстве своем не в глубинах богословской мысли, а скорее на поверхности. Попытки доказать свою правоту сводились к тому, чтобы привлечь на свою сторону большее количество человек, а у кого больше сторонников – тот и прав. Надо признать, что сторонников троения явно прибавилось после ответа митрополита Фотия, а среди сугубивших остались лишь самые стойкие ее последователи. Чтобы привлечь и их на свою сторону, трегубившие начали обвинять сугубивших в неправославии и нарушении догматов. Так, Н.И. Серебрянский предполагает, что после ответа Фотия в Пскове был написан устав о троении, принятый на соборе псковского духовенства. В подтверждение этой догадки он ссылается на слова распопа Иова в самом начале споров с Евфросином: «Истинныа уставы и обычая церковныа преложилъ еси, такоже паче *писменныа* вещи и кроме преданых уставъ от святых отець на свои обычаи прелагает, самогласно мудроствующе» (л. 17 об.)[275].

Именно этот неразрешенный спор, приведший в тупик обе стороны, подвиг Евфросина, тогда еще молодого Елеазара, на путешествие в Константинополь, потому как, во-первых, он боялся своего самочиния («зело убояхся от самогласиа вещи сиа», л. 35), а во-вторых, «не могох стрьпети възмущению неприазнену» (л. 35). Эти вторые слова преподобного явно указывают на возникший конфликт между сторонниками обеих практик пения, опровергая тем самым довод В.Н. Малинина о путешествии Евфросина до получения псковичами грамоты от митрополита Фотия[276]. Из вышеприведенных слов самого преподобного можно увидеть, что он близко к сердцу принял вопрос о правильном, истинном почитании Бога посредством «пресвятой алилугии», да и борьба около него и в нем самом была слишком напряженной, чтобы надолго откладывать попытку найти на него верный ответ. Именно такое его решение – идти за правдой в Константинополь – доказывает, что преподобный Евфросин принадлежал к числу сугубивших аллилуйю. Идти за ответом в Москву было не только не нужно, т. к. однозначный и беспрекословный ответ оттуда уже был

получен, но и небезопасно: его могли обвинить в непослушании священноначалию и ереси, что происходило на глазах у Елеазара в Пскове со всеми неподчинившимися грамоте митрополита Фотия. Этим снимается недоумение Е. Е. Голубинского о причинах, побудивших Евфросина идти в Царьград[277]. Кстати, преподобный Евфросин сам говорит о том, что он с юности привык двоить аллилуйю в послании к архиепископу Новгородскому Евфимию: «Мне же обычаи есть от юности двоити божественая алилугиа, а не троити сице, яко же они творят» (л. 49).

К сожалению, до последней трети XIX в. во всех исторических сочинениях и полемических трудах, посвященных житию преподобного Евфросина, исследователи пользовались лишь второй Васильевской редакцией «Жития». Как уже говорилось выше, эта редакция претерпела некоторые изменения, касающиеся, в частности, времени путешествия преподобного в Царьград. Эти неточности второго списателя существенно поменяли историческую последовательность событий, описанных первым автором, что дало повод к целому ряду логичных и стройных возражений против достоверности путешествия Евфросина в Константинополь[278]. По отзыву В.О. Ключевского[279], большинству исследователей, изучавших вторую редакцию с критико-полемическими целями, не был свойственен объективно-научный подход к работе[280]. Пожалуй, счастливым исключением из работ того времени были труды митрополита Евгения (Болховитинова), которого, по мнению Н. И. Серебрянского, отличала осторожность выводов и критических суждений[281]. Не можем точно сказать, что именно повлияло на его заключение по исследуемому вопросу – осторожность или «историческая интуиция»[282], которая была также свойственна владыке Евгению, но он единственный предположил неточность второго списателя «Жития Евфросина» Василия-Варлаама в изложении исторических фактов о путешествии преподобного Евфросина в Константинополь гораздо позже основания им своей обители[283].

После открытия Первоначальной редакции «Жития» многие работы утратили свою ценность, а некоторые из их авторов (к примеру, митрополит Макарий) в более поздних работах пересмотрели свои выводы и соображения, приняв другую точку зрения по данному вопросу[284].

В Первоначальной редакции совершенно определенно говорится о путешествии преподобного Евфросина в Кон-

стантинополь во дни его юности: «Ходи бе в юности своеи премудрыи Елиозарь къ Царюграду на въспросъ патриарху пресвятаго ради и божественаго алилугиа» (л. 86 об.). Здесь важен тот факт, что автор в этом отрывке употребил мирское имя преподобного, что говорит нам о более точной дате хождения – не просто в молодые годы, но до пострижения в монашество. Этому выводу не противоречит и рассказ самого Евфросина об обстоятельствах, предшествовавших и современных хождению его в Царьград. Со слов самого Евфросина, патриарх Иосиф, отпуская его с миром в обратный путь, возложил «рукоположение свое на мою главу непотребную и рек ми тако: миръ ти, чадо, и иди с миром и спасаа спаси душю свою, и Богъ буди с тобою, и рек: Аминъ. И одарова мя от своеа святыни и преподобьства святою иконою и чюдною зело, на благословение и спасение животу моему, ея же имамы и до ныне у мене в монастыре нашемь» (л. 36 об.). Из этого отрывка можно заключить, что патриарх видит в Евфросине глубоко религиозного человека (и в то же время не лишенного любознательности), потому и говорит ему лишь о личном спасении, умолчав о его обязанностях перед братией, в отличие, например, от благословения патриарха Филофея преподобному Сергию в посланной к нему грамоте. Патриарх в начале своего послания обращается непосредственно к преподобному Сергию, а в конце его пишет: «И милость Божиа, и наше благословение да есть с вами»[285].

Интересное предположение делает по этому поводу В. Н. Малинин[286]. Он заключает, что Евфросин не только не был монахом, но даже не помышлял о монашестве до тех пор, пока не побывал на Востоке. Именно это путешествие предрасположило его к монашеству точно так же, как некогда Добрыню Ядрейковича, впоследствии архиепископа Новгородского[287]. Нам кажется верным предположение, что решение уйти в монастырь Елеазар принял именно там. Это можно заключить из его слов к архиепископу Евфимию: «Бых в самыи благодатьны цвет и въ время всекрасныа тишины нерушимыа веры въ Христа и мироблагоюханного тогда благочестиа изобиловах душю мою» (л. 49 об.). Именно это «мироблагоуханное благочестие» дало силу развиться, прорасти тому семени, той мысли об «ангельском чине», которое таилось в сердце у молодого Елеазара, опутанного сетью сомнений.

Сам преподобный указывает пришедшим к нему от Иова на время своего путешествия в Царьград: «В добрую пору, задлъ-

го до взятиа богохранимаго Царяграда от поганого бусурменина турьскаго. Бых же во царство благочестиваго царя Кальанина и при освященнои пастве патриарха Иосифа, тому бо тогда престолъ дръжащу Вселеньскыа Церкви Софиа Божиа премудрости» (л. 36). Это же повторяет преподобный в своем послании к архиепископу Новгородскому Евфимию: «Бых въ Цареграде, но еще бых в добрую пору, еще не убо обладан тогда богохранимыи Костянтиновъ град от поганых безерменъ» (л. 49–49 об.). Если учесть, что самая ранняя дата прихода Евфросина в пустынь, указанная в Основном виде Васильевской редакции, – 1425 г. («блаженный отец вселися безмолствовати наедине в лето 6933»[288]), то время посещения им Царьграда нужно отнести к началу 20-х гг. XV столетия, не позже начала 1425 г. и не раньше конца 1419 г. (время получения послания от митрополита Фотия).

Если исходить из упоминания в «Житии Евфросина» Константинопольского патриарха Иосифа и императора Кальянина (русское наименование византийского императора Иоанна Палеолога[289]), то можно обнаружить противоречие с вышеприведенными датами. Патриарх Иосиф управлял Константинопольской кафедрой с 1416 по 1439 год[290], а император Иоанн начал управлять государством с 1425 года[291]. Факт этого противоречия можно объяснить либо ошибкой самого преподобного, который назвал Иоанна императором, тогда как тот лишь заменял отца во время болезни последнего[292], либо совсем непродолжительным временем пребывания преподобного в Снетогорском монастыре, перед уходом его в пустынь, что представляется весьма сомнительным. Н. И. Серебрянский предполагает, что преподобный вообще был мало осведомлен о личности правящего тогда императора, раз называет его Кальянином[293]. Как нам кажется, Евфросина вообще мало интересовала политическая жизнь Византийской империи. Он запомнил имя императора лишь потому, что, скорее всего, именно во дни его пребывания случилась фактическая передача власти от отца Мануила к сыну Иоанну, и имя последнего было на устах у русской диаспоры. Если учесть это предположение, то можно сделать вывод, что преподобный Евфросин был в Царьграде в середине 1422 г.

Причину посещения именно Константинополя, а не Святой земли или горы Афон указывает сам преподобный: «Яко от Костянтина града просветилася есть святемь крещением

виликая Руская земля наша, оттуду же и вера въ Христа и законъ церковны, тако же и уставъ изложися православному пению въ всю подсолнечную и в конци Вселенныа христьаньствующим непорочно в новеи благодати законе Христове» (л. 35–35 об.). В XIV–XV вв. в Константинополе существовала постоянная русская колония. Есть свидетельства о радушном приеме посольства от князя Дмитрия Ивановича в конце XIV в. – их встретила «русь», живущая там, «и была и тем и другим радость великая»[294]. Русские жили недалеко от церкви Иоанна Предтечи. Местоположение диаспоры указывает на ее характер как церковной, так и торговой колонии[295]. Евфросин мог добраться до Царьграда за два-три месяца. Именно такое время занимала обычно эта дорога у путешествующих. Как утверждает историк-турколог Ю. А. Петросян, поездки русских людей в Константинополь продолжались регулярно вплоть до захвата города турками в 1453 году[296]. До нас дошло немало путевых записей русских людей, побывавших в Царьграде[297]. На их основании можно даже определить точный маршрут, по которому купцы ехали из России в столицу Византийской империи. Судя по выводам академика М. Н. Тихомирова, маршрутов существовало два – один Черноморско-Донской, а другой сухопутный до Белгорода и оттуда, по морю, до Константинополя[298]. Вторым путем обычно пользовались купцы из Пскова, Новгорода, Риги, т. е. он был наиболее вероятным для путешествия Евфросина в Царьград. Таким образом, преподобный мог за полгода совершить свое путешествие и, вернувшись, удалиться в Снетогорский монастырь близ Пскова около 1422 г.

Время, которое русские люди проводили в Константинополе, конечно же, использовалось по-разному купцами, паломниками, послами и прочими путешественниками. Но очевидно, что осмотр храмов и святынь города входил в круг занятий всякого русского человека добравшегося до Царьграда. Об этом свидетельствуют десятки путевых записей, напоминающих друг друга последовательностью осмотра достопримечательных мест[299]. Не лишен был этого и Евфросин («добре походивъ и исмотривъ святаа места и монастыря честныа», 36), которому как раз необходимо было посещение как можно большего количества храмов для достижения цели своего путешествия. Приведем краткое разночтение Первоначальной редакции «Жития» с Васильевской редакцией:

Редакция пресвитера Василия Син. 634, л. 84–84 об.	**Первоначальная редакция Унд. 306, л. 36–36 об.**
И добре походив во области Царствующаго града, иссмотрев святая места, и монастыря честныа испытав о божественей тайне святаго аллилугиа, купно же и молчалники пустынныя извествовав, и от всех сих наказан быв дважды глаголати пресвятая аллилугия. Патриарха Иосиф учредив святаго, и благословив его святою иконою, чюдною зело, образом Пречистыа Богородицы честнаго еа Умиленна, и *вдаде ему писание* о божественей тайне святаго аллилугия, и отпусти его с великою честию восвояси.	И добре походивъ и исмотривъ святаа места и монастыря честныа, испытах о искомои тои детели, ея же ради тогда подвизахся, купно же и мълчалники пустынные известовах, от всех же сих и наказанъ бых дважды глаголати пресвятаа алилугиа, тако бо и сами глаголаху и поаху алилугиа божиа. Наипаче же болма сих множицею наказанъ бых такоже дважды глаголати от патриарха Иосифа, купно же тако поюща и клироса вселеньскыа церквы слышах и видехъ уставленным обычаемь двоаху пресвятая алилугиа; сице же и отпущенъ бых от патриарха с великою честью.

В показанном курсивом разночтении Васильевской редакции, вероятно, видна личная изобретательность пресвитера при составлении своего варианта «Жития». Об этой вставке написано и сказано довольно много как со стороны авторов критико-полемических статей против старообрядцев, так и последними в свою защиту[300]. Эта вставка не заслуживает никакого доверия. Она наверняка была сделана для того, чтобы придать сугубой аллилуйе большую значимость, однако производит обратное действие и скорее дискредитирует как самого Василия, так и Евфросина. К сожалению, таких мест во второй редакции жития достаточно, чтобы увидеть ту натяжку, с которой пресвитер Василий пытался закрыть авторитетом преподобного обряд, возведенный в догмат.

2.3. Взгляд Евфросина на сугубую аллилуйю

Прежде чем перейти к истории споров псковичей с Евфросином, необходимо выяснить, как преподобный смотрел на сугубую аллилуйю после своего путешествия в Константинополь. Он так и не нашел за время своего путешествия ответа на главный вопрос: «что есть сила и что есть утаеная глубина пресвятыя алилугиа, коя есть премудрость лежит в неи и запечатлънъ образ таино» (л. 38), потому что «в Царствующем граде достоверна сказателя не обретох» (л. 40 об.). Однако символический смысл двоения Евфросин узнал, по-видимому, со слов или са-

мого патриарха, или «млъчалников пустынных». «Аз прославляю Христа двоегласною алилугею... образ Божественая удвоевая» (л. 37), – говорил Евфросин. Н.И. Серебрянский предполагал, что преподобному в Царьграде рассказали об отсутствии в сугубой аллилуйе какой-либо тайны, но он этому не поверил[301]. Такая догадка ученого совершенно неверна. Во-первых, Евфросин и после посещения Царьграда верил в таинственный смысл аллилуйи. Во-вторых, если он не поверил этому, то почему тогда поверил в двоение и принял его? Скорее всего, преподобному не смогли дать ответ на его вопрошание и, ссылаясь на святых отцов («понеже вещь сиа не писмена есть достоверно от святых отець, ниже явленна таина еа от пророкъ», л. 40 об.), посоветовали остерегаться стремления человеческим разумом понять сию тайну, сравнивая ее с тайной Боговоплощения.

Можно предположить и то, что преподобному Евфросину дали понять, что троение не есть нечто еретическое, а лежит в рамках вполне дозволенной практики, хотя и не совершенно по своей сути. Это подтверждается тем, что преподобный нигде не говорит о троении как догматической погрешности или ереси. Он нигде не утверждает, что двоение – единственно верная практика, обладающая таинственным преимуществом. В его «Духовном завещании», в его «Уставе» нигде нет указаний, какой именно практики пения держаться и почему, что крайне удивительно для подвижника, уверенного в своей правоте и знающего о противоположной практике как неверной и порочной. И главное, святой подвижник, всю жизнь посвятивший защите двоения, претерпевший из-за него столько страданий (со слов «Жития»), ничего не сказал о ней потомкам в своих сочинениях. Это в высшей степени странно!

Преподобный Евфросин называет учение, которое он почерпнул, побывав в Константинополе, «здравым» (л. 40), т. е. небольным, неерherетическим. В то же время смысл этого слова в его первоначальном значении – «сильный», в противоположность «слабому», «менее сильному», «несовершенному»[302]: «Учение ваше нездраво есть и словеса ваша (которые осуждают противоположное учение. – *М. П.*) к вамъ възвратяться, а мне же лепо есть дръжати паче здравое учение» (л. 40). Можно понять из этих слов Евфросина, что практика двоения аллилуйи более совершенная, сильная, в противоположность троению – несовершенной, слабой, но в то же время не менее правильной, православной, чем двоение.

Эта догадка подтверждается и тем, что Евфросин активно пользовался наставлениями митрополита Фотия, кроме трегубой аллилуйи, конечно же, при составлении своего «Устава», показывая тем самым, что не считает его отступником и еретиком. Послания митрополита Фотия – один из главных источников «Устава» преподобного Евфросина, утверждает Н. И. Серебрянский, в отличие от таких «велицых», как преподобные Пахомий, Евфимий, Феодосий, Савва[303].

В посланиях к троицкому духовенству и архиепископу Евфимию преподобный Евфросин лишь оправдывает свой способ пения аллилуйи, желая смыть с себя недостойное любого христианина наименование еретиком. Не слышим мы и ни одного агитационного слова в защиту сугубой аллилуйи из уст Евфросина и во время споров. Своих оппонентов он обвинял лишь в самочинии и несогласии с практикой Вселенской Церкви, «от тоя бо на вся страны пролиася благодатныи свет всему миру» (л. 40). В этом ключе интересен призыв Большого московского собора 1666–1667 гг.: «Повелеваем всем хранить неизменно и покоряться святой Восточной Церкви»[304]. Преподобный призывал ровно к тому же, к чему впоследствии призывал и собор, его же развенчавший. Только соборяне были куда более категоричны, чем Евфросин в своем исповедании: «Если же кто не послушает нашего повеления и не покорится... начнет прекословить и противиться, мы таковаго... предаем проклятию и анафеме как еретика и непокорника»[305].

Н. И. Серебрянский в своих «Очерках» пишет еще об одном памятнике, подтверждающем связи преподобного Евфросина с Константинопольской Церковью – это «Сказание о пришествии от царя-града чудотворной цареградской, паче же Елеазаровской иконы Пресвятой и Пречистой Владычице нашей Богородицы и Приснодевы Марии»[306]. В нем говорится о послании преподобному Евфросину патриарха Геннадия II (1453–1460)[307] с благословением иконы Божией Матери. Историчность этого памятника сам Н. И. Серебрянский подвергает сомнению, однако известие о сношениях Евфросина с Геннадием считает вероятным. Если признать долю правды за этим памятником, то можно сказать, что преподобный и после всех происшедших событий с Константинопольской Церковью в XV в. не был склонен считать, в отличие от своих современников, что греки совсем утратили православие. И если бы преподобный Евфросин не нашел подтверждение сугубой аллилуйи в Константинополе, то вряд ли бы он встал на ее защиту,

разнясь тем самым с большинством псковского общества. Что же касается иконы Божией Матери, то, действительно, в монастыре преподобного хранился чтимый образ Пресвятой Богородицы, названный «Цареградским»[308]. Однако с уверенностью сказать о том, что именно его передал патриарх Геннадий, нельзя. В Первоначальной редакции упоминается событие передачи еще молодому Елеазару некой иконы от патриарха Иосифа: «Одарова мя от своеа святыни и преподобьства святою иконою и чюдною зело, на благословение и спасение животу моему, ея же имамы и до ныне у мене в монастыре нашемь» (л. 36 об.). В то же время в Васильевской редакции говорится конкретнее: «И благословив его святою иконою, чюдною зело, образом Пречистыа Богородицы честнаго еа Умилениа» (Син. 634, л. 84 об). Однако это сообщение Василия, входящее в отрывок, разобранный выше, внушает столько же доверия, сколько и его упоминание о патриаршем «писании».

2.4. Споры середины XV столетия и начало литературной полемики

Непосредственно споры Евфросина с псковским духовенством начинают вторую волну дискуссии о сугубой аллилуйе. Необходимо определить время, когда они происходили. Из слов самого Евфросина становится ясным, что споры начались уже после падения Константинополя в 1453 г. Рассказывая о путешествии в Царьград, он говорит своим оппонентам: «Задлъго до взятиа богохранимаго Царяграда от поганого бусурменина турьскаго» (л. 36, 49–49 об.). Об этом же преподобный пишет в послании к владыке Евфимию (л. 49–49 об.). То есть ему был известен факт падения Византийской столицы. Когда Евфросин получает ответ от Новгородского архиепископа Евфимия на свое послание с просьбой о помощи и защите от троеженца распопа Иова, то с этим ответом споры начинают затихать. «Виде же убо собя святы Ефросим, яко никто же по нем опльчается оружиемъ слова на помощь ему противу опльчениа Иевля на възражение хулных стрелъ» (л. 59 об.), преподобный возложил печаль свою на Бога «и до исхода душа своеа, егда хождаше или седяше или рукоделию прилежаще или почиваше или в год молитвы и пениа и бдениа, единако слицаше и стеняше сердцемъ и хлипаше душею о искомои вещи и зело сетоваше пред Богом умною съвестию, и болезнь на болезнь прилагающе от печали дряхлость старо-

сти своеи» (л. 62 об.–63). В XV столетии на Новгородской кафедре было два архиерея с именем Евфимий. Первый – Евфимий (Брадатый), управлял епархией с 1424 г. по 1429 г., второй – святитель Евфимий (Вяжицкий), был избран на кафедру в 1429 г., а рукоположен только в 1434, преставился в 1458. Таким образом, учитывая первую определенную нами дату можно сделать вывод, что споры происходили при святителе Евфимии II между 1453 и 1458 годами[309]. Владыка Евфимий в этот период времени был в Пскове дважды – в 1453 и 1457 годах[310], и если бы переписка с преподобным была между двумя посещениями, то святитель не преминул бы заехать к Евфросину со словом поддержки и утешения, т. к., судя по написанному владыкой теплому и дружескому ответу (л. 57–57 об.), он знал Евфросина и уважал его труды и подвиги, доверял его мнению, зная образованность преподобного, но эта встреча не отмечена в «Житии». Скорее всего, письма были написаны сразу после посещения архиепископом Пскова в 1457 г., когда были еще свежи воспоминания о дружеской встрече двух святых, наверняка состоявшейся в то время. Кроме того, святитель Евфимий в своем ответе благословил преподобного и дальше, вплоть до смерти, держаться практики двоения аллилуйи: «И пребуди дръжащи тако до конца, служащи темь Господу нашему Иисусу Христу, божественаа двоащи алилугиа въ славу Святыа Троица» (л. 58). Однако, одобрив практику пения сугубой аллилуйи, он промолчал об оппонентах преподобного. Святитель Евфимий наверняка не понаслышке знал противников Евфросина, в том числе и троеженца Иова, которого упоминает преподобный, и, как нам кажется, не случайно: преподобный знал ревность Евфимия о чистоте семейного целомудрия и его борьбу против незаконных браков и блуда[311]. Но, несмотря на это, владыка называет Иова в своем послании «клевретом» (то есть товарищем, соработником) Евфросина. И вероятнее всего, не без умысла. В послании бросается в глаза слоговой ассонанс: «тоя *клев*еты... *клев*рета твоего» (л. 57 об.). Можно даже предположить, что Евфимий употребил здесь иное наименование Иова, а этот красивый ассонанс – плод творчества автора первоначальной редакции. Заметим, однако, в противовес нашему предположению, что ни один из исследователей «Жития» не сомневался в подлинности обоих посланий – как Евфросина, так и Евфимия, о чем нами уже было сказано в главе II наст. исследования.

Ясно одно: владыка Евфимий не желал вмешиваться в богословский спор и показывать свою «грубость» (л. 58), как объяснил он сам. По нашему же мнению, он скорее не хотел портить тем самым отношения с одной из споривших сторон. Это миролюбие святителя можно объяснить либо нежеланием осложнять и без того сложные отношения Новгородской кафедры с псковскими соборами, либо желанием остаться после своей смерти у всех в доброй памяти. Последнее предположение наиболее вероятно. Во-первых, «Житие святителя Евфимия» свидетельствует о том, что владыка, предчувствуя свою близкую кончину, пытался примириться со всеми[312], даже если его фактической вины не наблюдалось, как это было, например, с требованием митрополита Ионы[313]. Во-вторых, в последнее посещение Пскова псковичи оказали святителю Евфимию «великую честь»[314], и ему хотелось сохранить эту добрую память о себе, не встревая в местные раздоры, тем более что он в них мало что понимал.

То разногласие, которое наблюдается в Первоначальной, а за ней и в Васильевской редакциях, где говорится о существовании пяти псковских соборов («Млъвяще пятма собором церковным, иже есть во граде» (л. 17)), в то время как пятый собор был формально признан лишь через 4 года после смерти владыки Евфимия в 1462 г., блестяще разрешил В.О. Ключевский[315]. Он предположил, что пятый собор начал слагаться при построенной в 1442 г. церкви Похвалы Богородицы еще до споров. Здесь вполне уместно привести летописные сведения о том, что во время последнего посещения Пскова святителем Евфимием по ходатайству псковского князя и посадников, он благословил построить в Пскове еще несколько храмов[316]. К этому же ходатайству, нам кажется, можно отнести вопрошание псковских «невкупных попов» об официальной организации пятого собора, на что также, вероятно, было получено благословение архиерея, после которого собор начал действовать уже как церковная корпорация, прежде чем псковское вече признало его существование. Н.И. Серебрянский же относит это несогласование к плохому знанию автором «Жития» псковских событий того времени[317]. Таким образом, можно заключить, что споры из-за аллилуйи происходили в Пскове в конце 50-х гг. XV столетия (1457–1458 гг.). Интересно, что именно в этот год (1458) был засвидетельствован факт мироточения Цареградской иконы, находящейся в обители Евфросина – икона плакала. Причем сообщения о плачу-

щих слезами и кровью богородичных иконах особенно часты в псковских летописях именно в XV в. Так в 1420 году – «в Чирсках» и «на Камне на Ожере», в 1425 (или 1426) году – «за Коложею на каменном озере», в 1455 году – в Зряковичах[318].

Говоря об участниках спора, скажем несколько слов о главном зачинщике споров распопе Иове. Согласно Первоначальной редакции, Иов выделялся среди псковского духовенства своим разумом и мудростью, способностью толковать «всякого писаниа Ветхаго и Новаго Завеета; таже и извыче много повествовати и многу протолкуа силу книжную» (л. 14). Простой люд, священники и весь церковный клир приходили к нему «вопрашатися от него о всяком писании неразрешенем, и о церковном устроении, купно же о законных вещех» (л. 14). Поэтому в народе его прозвали философом и столпом церковным. Его влияние на церковную жизнь Псковской республики было велико, о чем свидетельствует Первоначальная редакция «Жития»: «Овех судии, а овех осужааи и инех учаи, и овех наказуа, и друзем законы полагая, а друзем заповеди, и священником чинъ уставляа и санове церковнеи службе, яко изящен вещем; купно же и черноризцемь бяше законодавець, не токмо бо въ граде учаше, но и окрестъ града, пачеже и в далнеи пустынях пребывающая, и о тех въпрашая и опытуя чину их и пребываниа их и какова коих исправлениа или несправлениа, или по плоти живущая, или по духу, единако бо на них гльчюще и роппуще, яко на плотяных, такоже паче и на духовных, яко не на имущих исправлена искуса житию» (л. 15 об.–16).

Он фактически и затеял спор в середине XV в., «услышавъ слух, поведаше бо ся ему от некоих о святемь Ефросиме, яко живяи в пустыни онъ сии черноризець, тои устави собе самогласенъ обычаи в монастыри своем, дважды глаголаше пресвятая алилугиа» (16). Однако церковно-общественная активность Иова началась ранее возобновления споров об аллилуйе. Он еще в 1422 или 1425 году, будучи молодым священником, ездил посланником к митрополиту Фотию. Представители псковского духовенства написали жалобу митрополиту, в котором рассказывали о притеснениях светских властей. Это послание и возил Иов в Москву. В ответной грамоте московского митрополита псковичам говорится: «Что есте вы, господни священници и игумены и попы и диаконы, писали ко мне с своим священником попом Иевом»[319], а в послесловии ответной грамоты сразу же за указанием даты и места ее

составления Фотий добавил: «...да и о сем же еще слышал от попа Иева...»[320]. К предположению о том, что это именно тот Иов, который упоминается в первоначальной редакции жития, склоняется В.О. Ключевский[321], а также Е.Е. Голубинский, но не без сомнений о слишком долгой жизни Иова[322]. Приведем свои доводы. Во-первых, нам кажется, что ничего нереального в таком долголетии нет, если предположить, что Иову на момент смерти Евфросина (которому исполнилось 95!) было самое меньшее – около 80 лет. Во-вторых, если бы было два Иова, которые так активно участвовали в общественной жизни Пскова, то непременно, чтобы избежать путаницы, это было бы отражено в исследуемом памятнике. Автор не мог допустить неопределенности в описании главного противника Евфросина, ведь читатель мог ошибиться, и тогда яркость и убедительность доказательств, а также полемический характер произведения свелись бы на нет. В-третьих, он был хорошо известен Евфросину, что видно из той характеристики, которую преподобный дал Иову в своем ответе к пришедшим из Пскова обличителям: «Несть сеи столпъ, содръжащеи благочестие, но столпъ есть отныне уже смрада и гноа студнаго, понеже бо яве паче съдръжит много гнусъ любодеиства, злосмрадиа, того бо ради и свет оставль божественаго служениа, и от Церкви Христовы самъ отторжеся, и священиа отпаднувъ, и тму паче света възлюби, три жены поят и к мотыле прилежа» (39). Это знание Евфросином основных событий личной жизни Иова отрицает факт существования в Пскове тезки нареченного Столпа.

Кроме участия Иова в посольстве к митрополиту Фотию в 20-е гг. XV столетия, он, вероятно, был главным зачинщиком псковского собора 1469 г., когда «священики, пять соборов, и посадники псковъския, и вси мужи псковичи отлучися от службы святых священных таин вдовых попов по правиломъ святых отець»[323]. Судя по той характеристике, которая дана Иову в Первоначальной редакции, и даже делая скидку на предвзятое отношение автора к распопу, тот не мог пройти мимо этого нарушения, оставив его незамеченным. Себя-то он отлучил сам, и наверняка с большим пафосом, показав всем, как он блюдет церковные каноны, а вот другие, несмотря на второбрачие, продолжали служить и пользоваться теми благами, которых Иов уже был лишен.

Узнав «от некоих о святемь Ефросиме, яко живяи в пустыни онъ сии черноризець, тои устави собе самогласенъ обычаи

в монастыри своем, дважды глаголаше пресвятая алилугиа» (л. 16), Иов, прежде всего, сообщает об этом высшему органу церковного управления в Пскове – соборам. Он начал этот спор, как нам кажется, по двум причинам. Первая из них – это падение собственного авторитета среди псковичей, вероятно, из-за третьей женитьбы. Об этом говорит следующий факт. Согласно Первоначальной редакции, после выступления Иова на соборе «мало чяди от священникъ, неции клеветари приступиша к Иеву въ единомыслие, таже и от дьяконъ не мнози суще, сице же и от народа мало восташа» (л. 18 об.). Тогда Иов, не надеясь на поддержку соборных людей, пошел проповедовать в народ на «тръжища и сонмища, таже и позорища, купно же и по беседамь седалищным сице паки и по пировным вечерям» (л. 42 об.).

Второй причиной, побудившей Иова начать спор, явилась возраставшая популярность преподобного Евфросина и его монастыря, о чем говорят слова самого Иова о Евфросине: «Чающе его, яко человека Божиа, наипаче паче же яко ангела помышляете за премногое ему воздръжание и труды пустынныа и правила ради церковнаго, егоже добрым чином исправляет в монастыре своем, по уставу дрьжаще скытскому, купно же и за вышемерное житие его человеческа естества» (л. 17). О популярности монастыря преподобного среди псковичей говорит и то, что слух о нем дошел до Новгорода. Оттуда приходил к Евфросину священник, «хотя съглядати обычаи преподобнаго и увидети обихода монастырьского, купноже и на труды его вняти хотя, таже и о правиле церковнем паче слуха видениемь хотяше известити собе. Сице же сна смысливъ на искусъ собе и ползы ради душевныа, бе бо мняися, яко самъ трудолюбець есть и духовенъ подвижникъ, кичаися в себе, и сего ради прииде к святому, яко слышалъ бе о немъ дивная и преславная» (л. 97–97 об.).

Хоть многие из соборных людей не поддержали Иова в его нападках на преподобного, однако заявка о несоблюдении утвердившегося единого обычая «по мирскым церквам и монастырскым, пресвятаа троити алилугиа» (л. 16) была сделана. Ее необходимо было проверить и предупредить или вразумить нарушающего эти псковские церковные обычаи, тем более если они были утверждены письменно (см. выше). Иов предлагал собору применить жесткие меры по отношению к преподобному: «Лепо нам во едино събратися на испытание и истязание чрьноризцу оному, и како намъ отвещает и что

възглаголеть» (л. 18), т. е. чтобы Евфросин был призван на собор, где должен был выступить в роли подсудимого. Однако отцы собора отказались от этого крайнего шага, чтобы не огорчать всеми уважаемого старца. Для этих целей была отправлена в монастырь к святому делегация, состоящая из соборного духовенства.

Эта делегация состояла из бывшего диакона Филиппа, сторонника Иова, и некоего священника от соборного духовенства. Автор первоначальной редакции представляет события таким образом, будто вся инициатива исходила от Иова. Нам представляется это не совсем верным. Во-первых, как мы уже сказали, Иов требовал более жестких мер по отношению к старцу, нарушающему установленные соборами церковные порядки, а во-вторых, сами посланцы предупреждают Евфросина о дарованных им соборами полномочиях «вязать и решить»: «Мы же ныне наказуемь недостаток разума твоего и промысла и зело щадимь седины старости твоеа, да не когда паче до конца востанут на тя вси сънори наши церковнии, с ними же купно и все елико множество народа христолюбиваго града Пскова» (л. 25 об.).

Пришедшие к Евфросину не сразу смогли начать обвинять и учить, видя перед собой благообразного старца, исповедующего им свое недостоинство, а также столь гостеприимно принявшего их в своем монастыре: «Благослови их; и повеле келарю учредите трапезу, якоже лепо есть, да ядят и пьют от брашна монастырьскаго и по причащении трапезе, пришед, беседуют ко старцю» (л. 23). Из того, как дальше развивались события, видно, что вразумить преподобного Евфросина пришедшим гостям не удалось. Он отказался следовать общепринятому в Пскове обычаю.

Иов знал, что преподобный «силенъ книгами и мнози божественыа глубины и недоведомых и доведомых вещеи и утаемыа таины откровениемь ему Святаго Духа глубоку премудрость въ устех своих носить» (л. 22–22 об.), поэтому он пишет послание святому, с одной стороны, не доверяя посланникам, а с другой – предвидя упорство преподобного. Это послание было написано довольно грубо, судя по реакции на него Евфросина, и скорее не пыталось доказать правильность троения, а обличало упрямство и обвиняло в ереси. С этой «епистольи» начинается литературная история псковских споров.

После прочтения послания от Иова Евфросин сказал в его адрес немало суровых слов, от которых стало не по себе даже

пришедшим (Унд. 306, л. 39). Хотя спор ни к чему и не привел и Евфросин заключил его словами «ни мне умалити, ни вам умножити» славы Божества не удастся, «но яко есть, тако и будет», все же он в ответ написал «Послание к троицкому духовенству». Послание это сохранилось как приложение к Первоначальной редакции «Жития». Здесь крайне мало говорится об аллилуйе: это ряд богословских размышлений и упреков, вызванных дошедшими до Евфросина слухами о порицании, какому он подвергается в Пскове. Во всяком случае, это первый дошедший до нас памятник литературной полемики по вопросу об аллилуйе (Унд. 306, л. 112–117 об.). По этому посланию можно составить понятие о приемах богословского изложения того века. Однако, к сожалению, послание в имеющейся рукописи не дописано.

Резкие выражения, обличающие низкую нравственность псковского священства, настроили против Евфросина тех многих, которые сначала лояльно относились к преподобному. Иов сумел в течение некоторого времени настроить против Евфросина «множество народа»: «Человекъ единъ разврати сердца селика народа и помрачи помысления их» (л. 43). О плачевных результатах этой пропаганды для Евфросина и его монастыря уже было сказано.

Поддерживая и утешая свою братию примерами из жизни Господа Иисуса Христа, святых апостолов и мучеников, преподобный Евфросин пытался, с одной стороны, уладить конфликт, а с другой – оправдать себя. Он пишет послание к владыке Евфимию с просьбой рассудить «прю межоусобную». Однако, как мы уже знаем, какого-то решения от архиепископа Евфимия получено не было, и обе стороны остались при своих прежних взглядах. Спор более не возобновлялся, а церковная полемика середины XV столетия кончилась тем, чем, к сожалению, так легко и часто кончается любое несогласие: с одной стороны – обличением в ереси и различными хулами, с другой – более достойно, скорбью преподобного о неразрешенном вопросе. «Виде же убо собя святы Ефросим, яко никто же по нем оплъчается оружиемъ слова на помощь ему противу оплъчениа Иевля на възражение хулных стрелъ» (л. 59 об.), возложил печаль свою на Бога «и до исхода душа своеа, егда хождаше или седяше или рукоделию прилежаще или почиваше или в год молитвы и пениа и бдениа, единако слицаше и стеняше сердцемъ и хлипаше душею о искомои вещи и зело сетоваше пред Богом умною съвестию, и

болезнь на болезнь прилагающе от печали дряхлость старости своеи» (л. 62 об.–63).

Кроме того, полемическая переписка шла между сторонниками Евфросина и Иова. Из нее сохранился один любопытный памятник – это «Послание к иноку Афанасию, ктитору общежительной лавры святого Николы», неизвестного автора стороннику Евфросина. «Послание» намекает на спор Евфросина с Иовом как на недавнее событие, хотя до нас оно дошло лишь в списке середины XVI в. В конце «Послания», ссылаясь на известное послание Фотия к псковскому духовенству об аллилуйе, автор говорит: «Подобало тебе, отче, послушать митрополита киевского и московского Фотия, который писал к нам в дом Святой Троицы в Псков»[324]. Если бы во главе этого послания не стояло имя Афанасия, можно было бы подумать, что оно написано в ответ на «Послание к троицкому духовенству» Евфросина, настолько мысли Евфросина схожи с аргументами Афанасия. Эти споры середины XV в. закончились с явным преимуществом сторонников Иова и, соответственно, троения аллилуйи.

Но повторимся еще раз: в посланиях к троицкому духовенству и архиепископу Евфимию Евфросин не агитирует за свой способ пения аллилуйи, а лишь оправдывает его, желая смыть с себя наименование «еретик». Своих оппонентов он обвинял лишь в несогласии с практикой Вселенской Церкви, «от тоя бо на вся страны пролиася благодатныи свет всему миру» (л. 40). Хотелось отметить и то, что если преподобный Евфросин и имел неправильное отношение к обрядам как человек своего времени и признавал за сугубой аллилуйей догматическое значение (хотя факты, рассмотренные выше, говорят об обратном), то он имел правильное отношение к самим церковным догматам: по его убеждению, то, что «не писмена есть достоверно от святых отець, ниже явленна таина еа от пророкъ» (л. 40 об.), так и должно было остаться тайной и не может быть объяснено простым человеческим разумом. Иначе смотрели на это как сторонники Иова, так и последователи Евфросина последующих поколений (в частности, автор первоначальной редакции). Сам Евфросин, однако, предостерегал от подобного рода умствований (Унд. 306, л. 40–40 об.).

Еще один важный вывод, который просматривается в сочинении первого биографа, состоит в том, что защита сугубой аллилуйи в жизни Евфросина не имела такого значения,

как представлено в «Житии». Это подтверждается как временем споров – около двух лет, так и сочинениями преподобного, о которых было сказано выше. Повторимся лишь в том, что нигде преподобный не указывает на сугубую аллилуйю как на догмат, нигде не говорит о трегубой аллилуйе как о ереси, а в своих самых значительных сочинениях (таких как «Устав» и «Духовное завещание») вообще о ней умалчивает, говоря лишь о том, чему в действительности была посвящена его собственная жизнь – стремлению к идеалам монашества.

2.5. Споры конца XV столетия

Последний всплеск споров об аллилуйе в конце XV в. был вызван смертью двух главных оппонентов – Иова и Евфросина. Согласно Первоначальной редакции, Евфросин преставился «лехко и дивно» (л. 71 об.) в 1481 году. Его противник Иов вскоре после случившегося «тоже мало нечто время мимогрядеши... в неисцеленъ недуг впаде и начат болети нечеловеческы» (л. 72). Видя беду, Иов постригся. Но и в монашеской мантии, и на смертном одре он не захотел примириться с последователями Евфросина и тем самым признать свою неправоту в притеснениях, которые творил старцу. Так, «пребысть же убо Иевъ Столпъ два лета въ злолютои горести мучениа недуга того и тако потом нелепо умре...» (л. 84).

Именно эти две смерти – «лехкая и дивная» и «нелепая» – вновь вызвали споры об аллилуйе в конце XV в. Автор Первоначальной редакции «Жития» яркими чертами рисует эту богословскую смуту: «Углубися разногласиа сице: ови бо дважды поаху пресвятую песнь божественыа алилугиа, друзем же трижда пресвятую песнь божественыа алилугиа поющим... тяшкою бурею на два чина разтръгшеся, прею разглася разделишася: двоащеи святая алилугиа ти зазирают со укоризною на троащих святаа алилугиа, ти такоже разизаютъ сицевою же укоризною млъвяще на двоящих святая алилугиа. Двоащеи святую и неразлучную бесмертную алилугиа песнь – ти троящим поноищают, глаголюще, яко запеншимся ересью и отпадше от высоты благочестьа, въ глубину на стремлину нечестиа отриновени быша. А троащеи святую и животворящую присноживотныа и неразлучныа алилугиа песнь – ти елма такоже: равнокорным нечестием такоже понашають им и съкрушають их досадами, яко повиненъ нечестию и в сущеи ереси» (л. 10–10 об.).

После смерти Евфросина первый списатель «Жития» довольно неопределенно высказался о том, сколько времени прошло с момента смерти до начала болезни Иова: «Тоже мало нечто время мимогрядеши» (л. 72). Однако время от начала его болезни до смерти указал точно: «Пребысть же убо Иевъ Столпъ два лета въ злолютои горести мучениа недуга того и тако потом нелепо умре» (л. 84). Для автора Первоначальной редакции промежуток времени, обозначенный как «мало... время», все же меньше, чем промежуток в два года (если учитывать при этом знание им первого временного отрезка). В противном случае он не стал бы уточнять двухлетний интервал, ограничившись таким же неопределенным обозначением. Таким образом, можно предположить, что после смерти Евфросина Иов прожил всего три-четыре года, скончавшись около 1485 г. Это подтверждает уже названную выше датировку споров и появление изучаемого памятника литературы.

Первый биограф Евфросина, как уже было отмечено, попытался изменить мнение псковского общества конца XV столетия о распопе Иове. И в целом, как нам кажется, в противоположность мнению В.О. Ключевского, писателю это удалось. Ученый считает, что из пылкой речи первого биографа образ Иова до конца не просматривается, фигура Иова приобретает даже «грандиозные очертания, как это часто делает полумрак с самыми обыкновенными предметами»[325]. Но о том, что Иова стали воспринимать именно в неблаговидном ключе Первоначальной редакции, свидетельствует «Послание Корнилия инока Снетныя горы к сыну его попу Ивану, хотящу второму браку сочтатися» – памятник древнерусской литературы XVI столетия[326]. В этом «Послании» поп Иван предстает человеком, выделяющимся среди псковского духовенства как почтенным положением, так и незаурядным умом (подобно Иову). Инок Корнилий, чтобы удержать Ивана от необдуманного поступка для большей убедительности приводит в пример повесть («вероятно хорошо известную Ивану», – предполагает Н.И. Серебрянский[327]) о неком священнике, представляющую собой частью буквальные выписки, частью перифраз рассказа из «Жития Евфросина» о распопе Иове. Причем, согласно «Посланию», Корнилий видит в печальной участи, постигшей Иова, лишь наказание за двоеженство и отказ от священного сана, несмотря даже на уважение и почет, которыми он пользовался и после случившегося.

2.6. Взгляд автора Первоначальной редакции «Жития Евфросина» на сугубую аллилуйю

Скажем кратко и о понимании сугубой аллилуйи самим автором Первоначальной редакции «Жития Евфросина». Автор Первоначальной редакции относил этот вопрос к области христианской догматики и видел в числе произносимых слов «аллилуйя» отражение важнейших положений христианства: веры в богочеловеческую природу Господа Иисуса Христа и веры в Троичность Бога. Автор считал невозможным рационально осмыслить «тайну» и «немеримую глубину... пресвятыя аллилугиа» (л. 86 об.). Разрешение этой чрезвычайно занимавшей первого биографа проблемы он получил в видении Богородицы и преподобных отцов Евфросина и Серапиона. Явившись, Богородица сообщает ему, что в значении слова «аллилуйя» заключена «тайна въскресениа Христова», поэтому пением сугубой аллилуйи христиане исповедуют богочеловеческую природу Христа: «Яко въскресе Христос и паки въскресе Бог» (103). Если понимать эту богословскую сентенцию в том смысле, что раздельно каждой из двух природ Христа приписывается смерть и воскресение, то это противоречит точке зрения православной догматики, которая не только не разделяет две природы, но и говорит об их неслитности, неизменности, нераздельности и неразлучности («ἀσυγχύτως», «ἀτρέπτως», «ἀδιαιρέτως», «ἀχωρίστως»)[328].

Далее излагаются догматически еще более несообразные рассуждения о трижды повторяемом славословии: «Аллилуйя, аллилуйя, слава Тебе, Боже». Каждое из славословий обращено по отдельности к Богу Отцу, Богу Сыну и Святому Духу. При обращении с сугубой аллилуйей к Богу Отцу прославляется Его «воскресение» (не отделяемое от воскресения Христа) в двух природах – божественной и человеческой: «Въскресе, въскресе в Божестве и человечестве, и слава Ему, яко Отець Вседержитель есть Бог, не отступен Божеством Своим Единочадаго Слова Сына Своего Христа» (л. 103). Второе славословие обращено к Богу Сыну и прославляет Его воскресение как Бога и Человека: «Един Сын в Пресвятей Троице истинен Бог славится удвоением божественаго алилугиа яко Бог и человек» (л. 104). Третье славословие обращено к Святому Духу и также прославляет Его воскресение вместе с Христом: «Въскресе, въскресе, слава Ему, яко неразлучное действо всынение Святаго Духа Христе въскресе, въскресе Бог и Человек» (л. 104). Ав-

тор стремился придать слову «аллилуйя» отсутствующее у него значение «воскресения» и тем самым пришел к представлению о слиянии трех лиц Троицы в событиях смерти и воскресения Иисуса Христа, что уже совсем отходит от того представления, которое имел о пении сугубой аллилуйи Евфросин.

Автор «Повести о сугубой аллилуии» не был одинок в стремлении увязать проблему пения аллилуйи с догматом о Святой Троице. О тождественности их содержания писал автор «Послания господину Афанасию...»: «Почудишася мнози твоему дерзновению, понеже дерзнул если нагло о сем и о друзем писати... глаголю о Святей Троицы, сиречь о аллилуиа... Апостол глаголет: в последняа дни отступят неции от веры, никим же нудими, о Пресвятей Троицы, еже есть о аллилуйи»[329]. Стремление трактовать вопрос о пении аллилуйи в рамках учения о Святой Троице представляется для конца XV – начала XVI в. закономерным. Исследователи отмечали связь полемики о сугубой аллилуйе с борьбой против ереси жидовствующих, отрицавших троичность Бога[330]. По-видимому, неслучайным является тот факт, что главный противник «жидовствующих» архиепископ Новгородский Геннадий интересовался полемикой о пении аллилуйи. Н. И. Серебрянский предполагал, что Первоначальная редакция «Жития Евфросина Псковского» могла быть составлена в ответ на послание Дмитрия Грека[331].

Делая вывод из вышесказанного, заключим, что рассуждения о смысле аллилуйи первого биографа Евфросина смутны и неуверенны. То он цитирует Евфросина с его пониманием сугубости как прославления догмата о воплощении Христа и Его богочеловечества, то он рассказывает о явлении ему во сне Богородицы и того же Евфросина, но уже с другим объяснением сугубости как прославления воскресения Христова и Триединого Бога, и даже Второго пришествия: «Въскресни Боже, суди земли, да въскреснеть Богъ и разыдутся врази его. И сиа вся съврьшишася и в конець прииде въ среду божественаго алилугиа. Алилугие двоитися, тъ есть искомое таины явление, въскресе Христосъ по стра⟨да⟩нии своемъ, въскресе Богъ, яко человекъ Христос. И темъ прославися и присно въцарися на небеси и на земли Единосущная Троица» (л. 105). Автор словно хочет предугадать и удовлетворить все пожелания или недовольства, которые могут появиться у читающих его толкования сугубости и ее тройное повторение. Скажем еще раз, что автору не так важен был смысл аллилуйи, как доказательство праведности Евфросина. Это еще

раз подтверждает ту мысль, что автор писал «Житие», а не «Повесть об аллилуйе», как предполагает В. И. Охотникова. Целью же автора было добиться признания нееретичества Евфросина псковским обществом.

§ 3. Первоначальная редакция «Жития Евфросина Псковского» в XVI столетии

Во второй половине – конце XV в. создаются жития, которые могут быть охарактеризованы как «легендарные жития». В их основе «лежат близкие к устному народному творчеству легенды и предания. В этих житиях мы видим нарушения не только формальных принципов построения произведений этого жанра, но и противоречия житийным канонам в изображении героя и в языке произведения»[332]. К этому виду житийных памятников относятся «Житие Михаила Клопского»[333] (конец 70-х гг. XV в.), «Житие Петра, царевича Ордынского»[334] (вторая половина – конец XV в.), «Житие Иоанна Новгородского»[335] (конец 70-х – 80-е гг. XV в.), «Жития Михаила Черниговского»[336] (Чудовская редакция, наиболее интересная по своим сюжетным мотивам, – конец XV века), «Житие Никиты Столпника»[337] (XV в.), а также «Повесть о Петре и Февронии»[338] (XV в.) и «Записка Иннокентия о последних днях Пафнутия Боровского» (1477–1478 г.)[339]. «Житие Евфросина Псковского» также можно с уверенностью отнести к этой группе произведений, исходя из сделанных выводов в предыдущих главах настоящего исследования. Та закономерность, которая наблюдается во времени их возникновения, увеличивает вероятность нашего предположения и о времени возникновения «Жития Евфросина».

Некоторые из этих памятников в целом еще довольно строго выдержаны в житийно-риторических традициях, и лишь отдельные их элементы выделяются сюжетным характером, как например, «Житие Иоанна Новгородского» или «Житие Никиты Столпника». Для других же сюжетность – это уже самодовлеющая величина, а житийно-риторические черты – второстепенные элементы, как в «Житии Михаила Клопского» или «Повести о Петре и Февронии».

Эти памятники сюжетного повествования представляли собой необычное явление на общем фоне развития агиографического жанра того времени. Эти оригинальные черты во многом определили судьбу этих памятников в XVI столетии,

как и развитие всего этого (беллетристического) направления в древнерусской литературе.

В письменности XVI в. жития занимают очень важное место, однако стремление устранить все живые и непривычные ситуации в них, подогнать их под прежний сюжетный канон, унифицировать характерно для официозных агиографов этого времени, создателей макарьевских «Великих Миней Четьих». Такую позицию создателей «Великих Миней» можно объяснить не их эстетическим идеалом, а идеологическими явлениями более широкого характера[340]. Безусловно, что определенные сюжетные схемы были свойственны всем житиям. Закрепление «Великими Минеями» традиций мешало развитию этих схем, но не самому их существованию. Исключая или тщательно переделывая русские жития XV в., напоминающие беллетристику своим сюжетным построением или повествовательными приемами, создатели «Великих Миней» отнюдь не позволяли себе таких вольностей по отношению к более древним и особенно переводным житиям. В то же время вне «Великих Миней Четьих» в рукописях XVI в. продолжали переписываться недавние по времени русские жития беллетристического характера. Древнейшие известные нам списки «Жития Петра Ордынского» – XVI века[341], в традиции того же времени, связанной с именем известного публициста Ермолая Еразма; дошла до нас и «Повесть о Петре и Февронии»[342]; тогда же (в 30-е гг. XVI в.) было переписано и «Житие Евфросина Псковского», согласно палеографическому исследованию изучаемой рукописи (см. выше).

3.1. Отношение к сугубой аллилуйе в начале XVI века

Вероятно, «Житие» было востребовано, т. к. спор об аллилуйе не смолк и в начале XVI в. Так, объяснение послания Дмитрия Грека о трегубой аллилуйе («Велел ты мне, господин, отписать к тебе о трегубном аллилуия...»[343]) переписывалось уже с заглавием «О трегубной аллилуиа от книги Феодора Эдесскаго»[344]. И если в XV в. в распространении обычая двоения троегласники винили греков, то в XVI в. двоегласники упрекали троителей в подражании «латинам». Об актуальности споров об аллилуйе в начале XVI века свидетельствуют и высказывания Максима Грека (ок. 1470–1556). В своем произведении «Словцо к смеющим трищи глаголати аллилуиа чрез предания церковного, а четвертое слава тебе, Боже» (начало:

«Предание апостольское и отечьское изначала прияхом, равне списаным преданым нам православным догматом...»)[345] ученый монах отдает решительное предпочтение сугубой аллилуйе, называя ее «древним преданием», трегубую же аллилуйю осуждает как свойственную католическому богослужению.

В этот период многие в Пскове и Новгороде пересмотрели свое отношение к сугубой аллилуйе. На этом сказалось, кроме авторитета самого Евфросина, высказывания таких богословов, как Максим Грек, и отношение к ней таких борцов с ересями, как архиепископ Геннадий, который не считал за ересь ни одну из двух практик[346]. После 13 января 1510 года, когда Псков потерял свою независимость, Василий III переселил в Москву 300 знатных псковских семей, заменив их московской знатью, что также способствовало распространению в большей степени практики пения сугубой аллилуйи, нежели почитанию преподобного Евфросина, которое только начиналось в обители преподобного и не успело еще широко распространиться в Псковской земле. Известно, что великий князь Василий Иванович (ум. 1533) на смертном одре пел сугубую аллилуйю[347]. К середине XVI в. «троегласники не представляли собой привилегированного класса по своему церковному или общественному положению»[348], большинство храмов Русской Церкви двоили аллилуйю. С такой повсеместной распространенностью сугубой аллилуйи стали забываться как сами споры, так и их участники. И это вполне объяснимо: потребность в защите той или другой практики отпала, а значит, отпала и необходимость в тех, кто эту защиту представлял и на чьем авторитете она держалась.

3.2. Макарьевские соборы и вопрос о прославлении Евфросина Псковского

Память о Евфросине и псковских спорах стала постепенно приходить в забвение. Об этом свидетельствует следующий факт. Первый Макарьевский собор по канонизации русских святых, состоявшийся в 1547 г., прославил 9 имен, с указанием места празднования (местночтимые), и от 11 до 14 – общецерковных святых, которым «пети и праздновати повсюду»[349]. Результаты собора, возможно, были обусловлены теми материалами, которые были в наличии у митрополита Макария, а конкретнее – «теми трудами святителя по собиранию духовной письменности, которые начал он еще в Новгороде»[350]. В. П. Ва-

сильев отметил, что две третьих из числа прославленных святых являются либо святыми Новгородского края, либо святыми, к которым владыка Макарий «питал личное усердие»[351]. Среди этих святых были и те, кто подвизался и скончался уже после Евфросина, например, преподобный Александр Свирский (ум. 1533).

Известно, что после окончания собора 1547 г. была отправлена грамота о соборном уложении с просьбой царя Ивана Васильевича ко всем святителям земли Русской «известно пытати и обыскивати о великих новых чудотворцах», в которой указывалось: «...а сее бы естя грамоты посылали, списывая с грамоты, по всем градом и волостем, не издержав ни часу, слово в слово»[352]. Нет сомнений, что один из списков этой грамоты был доставлен и в монастырь преподобного Евфросина. Братья монастыря во главе с игуменом «Феодосием, и смиреным Киприяном, и инеми старцы, ижа многа лета имущим в монастыри том» (Син. 634, л. 31) озаботились составлением нового жития преподобного, которое должно было соответствовать новейшим требованиям московского митрополичьего двора. Никто из братии монастыря не брался за такую, с одной стороны, важную и ответственную, а с другой – довольно срочную работу, понимая, что сделать можно либо быстро, либо хорошо.

В научной литературе не выяснен вопрос, как много времени тратили авторы житий для их написания. Видимо, это зависело от многих причин: личных качеств автора, от достоинства материалов, которые он имел под руками, от задач, которые ставились при обработке этих материалов, и т. п. Например, Епифаний Премудрый посвятил одной лишь подготовительной работе к написанию «Жития преподобного Сергия Радонежского» двадцать лет, как сам он пишет в предисловии к житию[353]. Опытнейший биограф Пахомий Серб посвятил написанию «Жития святителя Алексия» пять лет, учитывая то, что он использовал в своей работе труд предыдущего списателя – епископа Пермского Пахомия[354]. Таким образом, боясь возложить на себя столь великую ответственность, братья монастыря выполнение этого важного дела поручили уже известному псковскому агиографу пресвитеру Василию. Он, можно предположить, тоже вряд ли бы согласился на этот труд, если бы не сочинение первого биографа.

Таким образом, следующим упоминанием Первоначальной редакции «Жития» в XVI в. мы обязаны пресвитеру Васи-

лию. В середине этого столетия псковский агиограф использовал неизвестную нам рукопись Первоначальной редакции «Жития» для написания своей (второй) редакции памятника, упоминая ее в своем предисловии: «И всячески преписати попекийся, елико постигну, еже о нем (Евфросине. – *М. П.*) прежде нас написана быша труды его, и хожение, и чюдодействие некоим списателем, о имени его писание не изъяви» (Син. 634, л. 30–30 об.).

Василий, достаточно хорошо знакомый с лучшими образцами агиографической литературы, очень быстро написал свою редакцию «Жития». По мнению Н. И. Серебрянского, его работа длилась около года[355]. Такую скорость лишь отчасти можно объяснить тем, что почти весь труд своего предшественника Василий удерживает в своей редакции, частью дословно, частью пересказывая своими словами. Увлекшись работой, Василий написал еще и канон преподобному Евфросину. Хотя последнего вовсе не требовалось, т. к. почитание святого началось еще с начала XVI столетия, тогда же по повелению архиепископа Геннадия была сочинена и служба преподобному Евфросину[356]. Предположительно, что и канон, как и житие, не был целиком написан Василием, а был во многом заимствован из предыдущего труда[357].

О том, как работал Василий, составляя новые жития, было сказано выше. Здесь отметим лишь, что его труд является надежным материалом для проверки наших заключений о беллетристических элементах в житийном тексте «Жития Евфросина». Сопоставление Васильевской редакции с Первоначальной редакцией «Жития» показывает, что́ в житийных произведениях казалось такому ригористу агиографического жанра, как Василий-Варлаам, не соответствующим житийным трафаретам. Многое из того, что охарактеризовано выше как сюжетные элементы «Жития», перерабатывалось и обесцвечивалось им. Вся первоначальная эмоциональность, напряженность эпизодов под пером Василия исчезает. Пересказ становится сух, зато он более точно отвечает тем задачам жития святого, которые ставились перед агиографами XVI века[358]. Второй списатель дал вторую жизнь Первоначальной редакции, превратив ее в типичный пример древнерусского жития, несколько изменив порядок следования событий и дополнив их, за что и был подвергнут справедливой критике (см. выше).

Первоначальная редакция явилась источником вдохновения для Васильевской редакции, а та, в свою очередь, стала об-

разцом для составления жития князя Андрея, в иночестве Иоасафа Каменского, где предисловие и похвальное слово буквально переписаны из Васильевской редакции «Жития Евфросина», даже с сохранением выражений, не относящихся к Иоасафу («Ты недоведоней тайне столпа философа, мнением превозносящагося, посрамил еси»[359]), и повлияла на биографа Симона Воломского[360]. Влияние «Жития Евфросина» можно проследить и в послании «Корнилия, инока Снетныя горы, к сыну его, попу Ивану, хотящу второму браку сочтатися»[361], и в «житии преподобного отца нашего Серапиона, иже на реце Толве, псковского чудотворца»[362].

Васильевская редакция «Жития» вошла в состав «Великих Четьих Миней» митрополита Макария под 15 мая. Многие исследователи этой «рукописной энциклопедии древнерусской духовной книжности» в XIX в., находя на ее страницах указ в защиту трегубой аллилуйи, утверждали приверженность митрополита Макария троению[363]. В наше время уже не вызывает сомнений обратный факт, но все же, не вступая в полемику, чтобы не отходить от намеченного плана, мы лишь сошлемся на блестящую, по нашему мнению, работу Ф. Воронина, в которой он обстоятельно разбирает причины появления этого и подобных ему памятников в «Великих Четьих Минеях»[364].

Здесь, казалось бы, необходимо сказать и о том факте, что на следующем Макарьевском соборе 1549 г. Евфросин Псковский был канонизирован. Однако это событие в истории преподобного вызывает сомнение. И вот почему. Коснемся кратко истории вопроса. К сожалению, до сих пор не обнаружены официальные документы деяний собора, где бы значился список канонизированных на нем святых, поэтому их перечень устанавливается гипотетически. В.О. Ключевский опубликовал одну из редакций «Жития митрополита Ионы»[365], так называемую «Особую редакцию». В ее составе находится общий список подвижников благочестия, которым было установлено литургическое празднование при митрополите Макарии (1542–1563). Для реконструкции списка святых, «канонизированных» собором 1549 г., В.О. Ключевский прибег к арифметическим действиям[366]. Из списка «Особой редакции» он удалил тех святых, кто, по его данным, был прославлен на соборе 1547 г. Оставшиеся святые, по выводу В.О. Ключевского, были канонизированы в 1549 г. Но «методические и источниковедческие достоинства такой “духовной арифметики” пред-

ставляются весьма сомнительными. В конце концов, ниоткуда не следует, что празднование этим святым было установлено именно в этом году, как вообще ниоткуда не следует, что для учреждения литургического празднования с середины XVI в. был необходим созыв собора. Однако отечественная историография восприняла этот "список" без должного критического осмысления»[367]. Этим методом пользовались и пользуются большинство ученых-историков[368].

Особого внимания заслуживает исследование современного ученого А. Е. Мусина, который критикует гипотетический метод В. О. Ключевского, основанный на «многих допущениях и не объясняющий некоторых имен». А. Е. Мусин утверждает, что избыточные по сравнению с изначальным списком имена, вероятнее всего, включались в соборное деяние по мере установления им богослужебного празднования или «испытания» жития уже после закрытия собора 1547 г. Включение этих имен в текст соборных деяний объясняется тем, что дальнейшая деятельность в этом направлении понималась как исполнение решений собора.

О факте созыва собора 1549 г. сообщается в 4-й главе «Стоглава». Это, пожалуй, единственный источник, позволяющий реконструировать интересующие нас события. «Семнадцатым годом возраста царского», т. е. 1547 г., датируется поручение великого князя, данное им епископату об «испытании и обыске» новых чудотворцев. Исполнение этого поручения и обусловило созыв собора в 19-й год жизни царя, т. е. в 1549 год. Царская речь ничего не сообщает о каких-либо святых, канонизированных на этом соборе. Собравшись в Москву, архиереи «каноны новых чудотворцев, жития их и чудеса на соборе полагают и свидетельствуют... и предают церквам Божиим пети и славити и праздновати»[369]. Отсюда следует только то, что соборные мероприятия были направлены на исправление противоречий между общецерковной значимостью этих святых и отсутствием общецерковного богослужения в их честь. А. Е. Мусин предлагает отказаться от историографической тенденциозности, предполагающей, что начиная с 1547 г. любое изменение в месяцесловах должно иметь соборную санкцию, а также ему представляется методологически неверным совместный анализ различных видов источников без учета их источниковедческой специфики. Далее по ряду признаков он определяет время установления литургического празднования некоторых святых. Так напри-

мер, память святому Александру Невскому была установлена в 1547–1549 гг., святителям Новгородским Ионе и Евфимию – в 1549–1550 гг., преподобным Авраамию Смоленскому и Евфросину Псковскому – в 1551 году[370].

Е. Е. Голубинский, говоря о соборе 1549 г., допускает неточность в изложении фактов относительно преподобного Евфросина Псковского. Он относит его к числу тех святых, кому впервые установлено празднование на Стоглавом соборе, в отличие от тех святых, кому уже прежде существовало местное почитание[371]. Если следовать градации самого Е. Е. Голубинского, который указывает три класса подвижников, причислявшихся к лику святых: а) местных в теснейшем смысле слова, т. е. те святые, которым назначалось празднование только в самом месте погребения – при монастыре или храме; б) местных в обширнейшем смысле слова, т. е. те святые, которым назначалось празднование в одной, своей, епархии и в) общих или общецерковных, т. е. таких, которым назначалось празднование во всей Русской Церкви[372], – то дособорное почитание преподобного Евфросина можно отнести к первому классу. Об этом свидетельствует благословение архиепископа Геннадия о начале церковного почитания Евфросина: «Архиепископ же повеле игумену Панфилию образ святаго отца на иконе написати и житие изложити» (Син. 634, л. 182 об.). И даже если, как утверждает Голубинский, благословение архиепископа Геннадия – «приписка самого Василия»[373], то все равно можно смело говорить о наличии местного почитания преподобного, исходя из слов первого биографа: «И тако обретен бысть образ святаго въ изразцехъ от иного некоего иконописца же и явленъ бысть Панфилию игумену, темь же и повеленъ бысть прьвое на икону написатися» (л. 89–89 об.). В монастырях почитание подвижников могло начинаться по решению совета монастырских старцев, так, в частности, начиналось почитание митрополита Филиппа в Соловецком монастыре, преподобного Иосифа Волоцкого в его монастыре и др. Затем при наличии уже местного почитания святого подвижника (первым классом, по градации Е. Е. Голубинского) совет старцев представлял дело на утверждение местного епископа[374]. К тому же при установлении местного почитания на рубеже XV–XVI столетий составление жития не было столь обязательным, как это стало позднее[375]. Вслед за Е. Е. Голубинским неправильный вывод по отношению к местному почитанию преподобного делает ми-

трополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий в своем докладе на Поместном соборе 1988 года[376].

В 1551 г. состоялся Стоглавый собор, который масштабностью рассмотренных проблем и своим значением в истории России заметно выделяется среди прочих соборов середины XVI века. Е. Е. Голубинский (вслед за Н. М. Карамзиным) отмечает, что «сколько-нибудь подобного» ему «не бывало ни прежде, ни после» него[377]. Итоговым документом деятельности собора стал свод его постановлений – уложение, или соборная книга, представленная в виде святительских ответов на царские вопросы, – «Стоглав»[378]. На этом соборе царь Иоанн IV в числе прочих вопросов задал отцам собора следующий: «Да о псковском чюдотворце Ефросине, да о смоленском чюдотворце Аврамие на соборе уложити, как им праздновати»[379]. И получил такой ответ: «Праздновати им, как и прочим святым преподобным отцем: пети на вечерне "Блажен муж" и прочая служба по божественному уставу все сполна»[380]. Этот вопрос царя Н. И. Серебрянский объясняет тем, что праздник, установленный на соборе 1549 г. в честь преподобного Евфросина, «не сделался общерусским»[381]. В таком объяснении много непонятного. Во-первых, зачем отцам собора вновь объяснять то, как служить уже прославленному общероссийскому святому, когда это было определено на соборе 1549 г. и можно было сослаться на соборное определение? К тому же сам царь на Стоглаве, говоря о праздновании новым чудотворцам, заявляет о своем знании, как это делать: «Святые имена и обретения честных мощей их... мы же убо *празднуем* и ликовствуем и прославляем *по уставу, якоже предаше нам* (курсив наш. – *М. П.*)»[382]. Во-вторых, почему царь спросил именно об этих двух святых, а не о Ефреме Перекомском, к примеру, или Григории Пельшемском? В-третьих, чтó означает в ответе отцов собора «праздновати... как и прочим святым преподобным отцем»? Этот ответ можно понять так, что до этого момента как Евфросин, так и Авраамий не были в числе «прочих преподобных».

Этот вопрос-ответ «Стоглава» можно объяснить только одним – Евфросин Псковский, впрочем, как и Авраамий Смоленский, были утверждены (прославлены) как всероссийские святые именно на Стоглавом соборе, что, в свою очередь, подтверждает выводы А. Е. Мусина: святые, прославленные при митрополите Макарии, вносились в российский месяцеслов не сразу (на соборах 1547 и 1549 гг.), а постепенно, по мере напи-

сания им службы и их жития. Исходя из такого вывода, можно скорректировать и сроки написания пресвитером Василием своей редакции «Жития» преподобного – не год, как предполагалось, а около четырех лет, что уже более правдоподобно.

§ 4. «Житие Евфросина Псковского» в XVII столетии

4.1. Почитание Евфросина в начале XVII века

До Стоглавого собора 1551 г. основное почитание преподобного Евфросина, в том числе и богослужебное, продолжало сосредотачиваться вокруг места его жизненного подвига и упокоения и не носило общероссийского характера. Стоглавый собор не только канонизировал преподобного Евфросина, но и признал в своей 42-й главе правильность сугубой аллилуйи, запретив при этом трегубое пение: «Не подобаеть святыа аллилуии трегубити, но дважды глаголати аллилуиа, а в третьи слава Тебе, Боже»[383]. Однако это соборное решение никак не повлияло на степень распространенности почитания святого Евфросина в церковной литературе этого периода. Из просмотренных нами рукописей и старопечатных книг второй половины XVI столетия[384] лишь одна рукопись РГБ из собрания книг Пискарева имеет пометку на полях о праздновании святому Евфросину под 15 мая, и то – более позднюю[385]. Такое отношение к памяти общецерковного святого наблюдается не только в случае с преподобным Евфросином, но и у других «новых чудотворцев» и даже ранее прославленных святых.

Е. Е. Голубинский доказывает, что у нас не было обязательным обычаем вносить в месяцеслов и в святцы всех русских святых, канонизированных к общему празднованию. Примеры, приведенные им, впечатляют: в месяцеслове устава XV в., принадлежащего Успенскому собору Московского кремля, нет памяти святителя Петра, а первый печатный апостол 1564 г. содержит в своих святцах из русских святых только память благоверных князей Бориса и Глеба под 24 июля[386]. В святцах «Геннадиевской Библии» вообще нет ни одного русского святого[387], при том, что святитель Геннадий был известен как почитатель русских святых[388].

Обязательное внесение дней празднования святых с общецерковным почитанием в месяцеслов устава и святцы других богослужебных книг началось только, как утверждает Е. Е. Голубинский, с первопечатного служебника 1602 г. Однако ясно-

сти со списком общепочитаемых святых в печатных изданиях все равно не было[389], т. к. церковная власть предоставляла право утверждать список типографщикам и правщикам, печатавшим книги, а у них, с одной стороны, недоставало точных сведений о классе установленной чтимости того или иного святого, а с другой – «слишком много давали места личному произволу»[390]. Об этом же говорит и А. Е. Мусин, только подходя к проблеме с другой стороны и оправдывая этот «личный произвол»: «Попытка централизации церковной жизни и создания общерусского авторитета в деле литургической культуры и почитания святых и святынь столкнулась с традиционным течением церковной жизни, основанным на уже сложившихся агиологических, иконографических и региональных предпочтениях верующего сообщества»[391]. В доказательство своих слов он приводит Строгановский лицевой подлинник начала XVII в., в котором отсутствуют такие общерусские святые, как, к примеру, святитель Иона Московский, святитель Иоанн Новгородский, зато в полной мере представлены прориси местночтимых преподобных Глушицкого монастыря.

Такие предпочтения имели место на протяжении более столетия, и только при патриархе Иоакиме в 1682 г. был издан исправленный устав с особо выверенным им самим списком общепочитаемых святых. Однако можно указать, что этим был прекращен лишь массовый характер царившего произвола, а отдельные памятники (в основном рукописные) все равно составлялись в соответствии с предпочтениями их создателей.

Исследованные нами старопечатные книги первой половины XVII в. все содержат дату памяти преподобного Евфросина под 15 мая, за исключением кратких иконописных святцев, изданных в Киеве[392], что свидетельствует о знании и почитании преподобного, несмотря на неясность списков общепочитаемых святых и произвол печатников. Это же подтверждают и рукописные книги того времени: среди просмотренных нами более трех десятков рукописей от 1600 г. до середины XVII столетия лишь в четырех из них отсутствует память преподобного Евфросина, и то, видимо, из-за краткости этих памятников. Такой же вывод можно сделать о почитании преподобного Евфросина по исследованию Е. Е. Голубинского «О русских святых в святцах печатных богослужебных книг» за первую половину XVII века: из восьми печатных книг, исследованных автором, имя преподобного отсутствует

только в одной – печатном служебнике 1602 года[393]. Таким образом, к середине XVII столетия преподобный Евфросин стал действительно общепочитаемым святым. Н.И. Серебрянский, утверждая обратное, указывает на уставную запись Московского Успенского собора 1634 г., в котором день памяти определен 17-м мая, а не 15-м, как положено[394]. С этим утверждением трудно согласиться. Устав 1634 г. представляет из себя запись, которую вели ключари Успенского собора при патриархе Филарете (1619–1633) и в начале правления патриарха Иасафа (последний упоминаемый в ней год – 1634). Эта запись была сделана на основе предыдущей записи, составленной по приказу патриарха Филарета в 1621 г. Существовала еще третья уставная запись, выполненная теми же ключарями собора около 1639 г., в которой день памяти преподобного также был обозначен 17-м мая. Причину ошибки второй и третьей уставных записей необходимо искать в первой – 1621 г., т. к. последующие лишь повторяли предыдущее[395]. Отличительной чертой первой уставной записи является преобладание в ней местночтимых святых, что говорит о той предпочтительности, о которой речь шла выше. Этой предпочтительностью можно объяснить и те неточности, которые встречаются в определении дат «чужих» (т. е. не местных) святых.

О распространенности почитания преподобного Евфросина говорят также сочинения Сергия Шелонина, соловецкого инока XVII в. Его «Канон всем русским святым» в четвертой песни упоминает преподобного Евфросина как «богодухновенного... иже делы и чюдесы облиставша концы»[396]. Еще одно произведение соловецкого инока («Похвальное слово русским преподобным») вспоминает труды преподобного Евфросина более широко, чем «Канон»: «...или кто не весть непоколебимаго столпа и необоримаго забрала благочестия – Евфросина[397] глаголю честную старость; еретиков убо попаляя явися аки огнь, и православным – рука помощи. Но яже о благочестии тоговы труды кто поне умом изследит, яко в старости мастите исправления ради благочестия догматов, ли на пути шествия не обленися до Царствующаго града и обрете яко бесценныи бисер, еретики посрами, и скверныя их уста загради, и студныя их языки яко огнем попали»[398]. Цитата эта важна тем, что показывает, какое представление сложилось о Евфросине в XVII в., несмотря на то что в Васильевской редакции «Жития» глава «Повесть о Иеве философе и прение о святем аллилугии» не носит характера главного предмета повество-

вания и цель Васильевской редакции больше назидательно-биографическая, чем полемическая. Этот образ преподобного как борца за чистоту православной веры, попаляющего всех еретиков, сказался на дальнейшей судьбе и биографа Евфросина с его сочинением, и самого святого.

4.2. Изменение отношения к личности Евфросина и его «Житию» в середине XVII века

В середине XVII в. встал вопрос о недостатках, касающихся обрядов и необходимости их исправления согласно традициям Греческой Церкви. В числе отличий русского порядка богослужения от греческого было и двоение аллилуйи. При замене одной практики на другую возник вопрос об источнике, на который опирались отцы Стоглавого собора, утверждая двоение. Собственно письменный, литературный источник был в то время один – это «Житие Евфросина», написанное пресвитером Василием. Однако понять вопрос об источнике можно было иначе, имея в виду под ним личность самого преподобного Евфросина. Как утверждает житие расколоучителя протопопа Неронова, патриарх Никон, инициатор церковной реформы, решил вопрос об источнике именно в этом ключе – в пользу самого Евфросина, косвенно подтверждая этим решением истинность литературного источника. 21 января 1658 года патриарх Никон приказал петь за Всенощной в Успенском соборе тройную аллилуйю. Старец Григорий (Иван Неронов) стал укорять Никона, ставя в пример преподобного Евфросина, который заповедал двоить аллилуйю. В этом конфликте можно еще раз увидеть то, какое представление сложилось о Евфросине в XVII в. благодаря «Житию», ведь, как было выяснено, заповеди преподобного о двоении вовсе не существовало. В ответ на свой укор Григорий услышал довольно резкие слова от Предстоятеля Русской Церкви в адрес святого: «И патриарх Никон рече: “вор-де, блядин сын Евфросин”»[399]. Слова патриарха переданы наверняка с преувеличением, но, несмотря на это, все равно показывают неправильность его позиции по отношению к источнику.

Этот неверный взгляд патриарха Никона довольно скоро был исправлен на Большом московском соборе 1666–1667 гг.: «...и сие смущение, еже глаголати аллилуиа дважды, таже: слава тебе, Боже не от Евфросина стало, но от списателя Евфросинова жития, диавольским наветом. Солгано на преподобна-

го Евфросина от списателя жития его»[400]. Этими словами отцы собора косвенно подтвердили общецерковное признание Евфросина в лике преподобных. В дополнении к своему определению о сугубой аллилуйе[401] они сделали критический обзор жития, подвергая сомнению не только путешествие Евфросина в Константинополь, но и реальность самих споров о сугубой аллилуйе с псковичами. Этой критикой труд пресвитера Василия был лишен того соборного одобрения, которого он удостоился на соборе 1551 года, а с ним автоматически снималось и табу на литературную критику памятника. На Большом московском соборе досталось не только Василию с его редакцией жития. Отцы собора отменили все постановления, изложенные в «Стоглаве», как не соответствующие богословской системе и обрядовой практике Греческой Церкви, а также подвергли критике всех присутствовавших на соборе 1551 г., «зане Макарий митрополит и иже с ними, мудрствоваше невежеством своим безрасудно, яко же восхотеша сами собою, не согласяся с греческими и древними харатейными славянскими книгами, ниже со вселенскими святейшими патриархами о том советоваша, и ниже свопросившими с ними»[402].

Однако на этом не закончились перипетии с именем преподобного Евфросина. Как показывает дальнейшая история вопроса, то неверное отношение к преподобному, которое было у патриарха Никона, все же возобладало, несмотря на соборное определение.

Решения Московского собора 1666–1667 гг. способствовали оформлению и закреплению раскола Русской Православной Церкви на официальную и старообрядческую. Главным действующим лицом в этом историческом процессе активной борьбы, переросшей в гонения, был патриарх Иоаким (1674–1690). А. В. Карташев характеризует его «как консерватора и позитивиста», который «направил свою энергию на выполнение архиерейской программы», утвержденной вышеназванным собором[403], а также (добавим от себя) считал необходимым изменять те ее положения, которые ему мешали. Так, до 1682 г. преподобный Евфросин принадлежал к числу общепочитаемых святых, его имя находилось в богослужебном Уставе, в месяцеслове под 15 мая. При подготовке к изданию Устава 1682 г. были использованы рукописи[404], в которых имеется статья «О святых великороссийских чудотворцех, како празднества их положити во Уставе». Эта статья служила, по предположению Е. Е. Голубинского, для определения того списка

святых, который необходимо было внести в месяцеслов Устава при печатании. В ней преподобный Евфросин находится в числе святых, однако в самом напечатанном Уставе его уже нет. Е. Е. Голубинский полагает, что преподобный был вычеркнут из Устава уже в процессе печатания последнего, и возможно, по единоличному решению самого патриарха[405]. О том, что Иоаким мог принять такое решение сам, без особого на то соборного постановления, говорит нам факт освобождения патриарха Никона. Когда царь Феодор Алексеевич захотел освободить Никона из заточения в Ферапонтовом монастыре, патриарх Иоаким возразил ему, что «сие дело (т. е. заточение) учинится не ими, но от великаго собора» и что им без ведома на то Восточных патриархов «учинити ничего невозможно»[406]. Однако потом исполнил просьбу царя и разрешил освободить Никона. В этом разрешении патриарх Иоаким руководствовался только своей волей, а восточные патриархи сняли с Никона осуждение гораздо позже.

На решение патриарха Иоакима удалить преподобного Евфросина из списка общепрославленных святых скорее всего повлияли события Московского восстания (Стрелецкого бунта) 1682 года[407]. Одним из требований зачинщиков был возврат к «старой вере», но далеко не все стрельцы разделяли приверженность к старым обрядам, и большинство из них легко могли отказаться от религиозных притязаний[408]. Было подготовлено открытое требование к правительству о восстановлении «древней веры». На этой почве в начале лета 1682 г. в столице произошли народные волнения, «столь значительные, что патриарх Иоаким пошел на открытый диспут с вождем тогдашнего старообрядчества Никитой Добрыниным, по прозвищу Пустосвят»[409].

5 июля 1682 г. состоялись открытые прения, которые дали повод ревнителям старой веры полагать, что ими одержана победа: «Победихом, препрехом и посрамихом!» – кричали они, выйдя с диспута[410]. Однако этот религиозный диспут имел трагический конец. При поддержке светской власти активисты-староверы были арестованы, а уже 11 июля Никита был казнен. Наверняка на этом диспуте звучало имя преподобного Евфросина, которое использовалось в качестве аргумента в защиту двоения аллилуйи. Это и могло повлиять на решение Иоакима удалить его из святцев. Таким образом, в конце XVII столетия преподобный Евфросин был лишен общецерковного почитания и переведен в местночтимые святые, каким он и яв-

лялся в начале XVI столетия (по первому классу, согласно градации Е. Е. Голубинского)[411].

В дальнейшем богослужебное почитание преподобного Евфросина, можно предположить, ограничивалось лишь его монастырем (подразумевая лишь официальную Церковь и исключая старообрядцев). По рукописям конца XVII–XIX вв., как просмотренным нами, так и представленным в исследовании Н. П. Барсукова, служба ему встречается лишь в одной из них[412], а по старопечатным книгам она отсутствует уже в служебной Минеи 1691 г. издания. Однако отсутствие службы преподобному в книжных памятниках XVIII–XIX вв. уравновешивается присутствием его краткого жития в печатных Прологах и упоминанием в Святцах, а также рукописных сборниках этого времени[413]. Этот период представлен также множеством выписок из Васильевской редакции «Жития Евфросина» в различных полемических сборниках – как старообрядческих, так и православных[414]. Первоначальная же редакция «Жития» выходит из тени забвения на свет истории только в конце 60-х – начале 70-х гг. XIX в.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе были проведены исследования литературного памятника конца XV в. – Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского». Они касались вопросов истории текста, литературной структуры памятника в ее системной и исторической закономерности, а также более широкого спектра проблем герменевтики, художественной семантики и жанровой специфики. Названные исследования были обусловлены отсутствием подобных разысканий в предшествующих работах, посвященных этому памятнику древнерусской литературы.

На сегодняшний день можно говорить об отсутствии новых списков Первоначальной редакции, что свидетельствует о ее крайней редкости. Все последующие редакции «Жития», несмотря на различия в содержании и лексике (учитывая творческий подход их авторов), восходят к редакции псковского агиографа Василия-Варлаама. По своей композиционной структуре они подобны Васильевской редакции и повторяют ее хронологические ошибки, а следовательно, вторичны по отношению к ней. Таким образом, Первоначальная редакция является протографом всех последующих редакций.

Исходя из палеографического анализа можно заключить, что рукопись Первоначальной редакции «Жития» создавалась и окончательно была завершена в Псковской земле (или выходцем из Псковской земли) в середине 30-х гг. XVI в. Этим выводом уточняется датировка предыдущего палеографического анализа, по которому исследуемый памятник датировался концом 10-х – 20-ми гг. XVI века[415]. Однако само появление Первоначальной редакции «Жития» можно отнести к середине – второй половине 80-х гг. XV столетия, времени третьей волны споров об аллилуйе. Целью автора памятника было восстановить поруганную память о преподобном Евфросине среди псковичей и доказать правильность его практики пения аллилуйи. Изучение же таких литературных особенностей Первоначальной редакции «Жития Евфросина», как сюжетно-композиционная и стилистическая структуры, а также ее семантика, позволяет сделать вывод о нетрадиционности авторского подхода в отношении выбранного жанра и определенного новаторства к способу изложения материала.

Безусловно, вопрос о границе между художественным и нехудожественным, редко встающий перед исследователями новой литературы, весьма важен и сложен, когда речь идет о средневековой письменности. Ведь те литературные явления, которые получили свое полное развитие в русской художественной прозе нового времени, зарождались в самых разнообразных памятниках письменности XI–XVII вв. И ни один из них в целом не может быть отнесен к произведениям художественных жанров. В то же время количество художественных средств не предопределяет качества конкретного произведения. История мировой культуры знает шедевры, созданные на ранних стадиях развития словесности. Но существование подобных шедевров не противоречит самому факту эволюции художественных средств. Исследование ранних этапов такой эволюции помогает решению живых творческих задач литературы. Свободное повествование, получившее значительное распространение на Руси в XVII в., не было неожиданным и случайным явлением в русской литературе. Оно опиралось на достаточно глубокие традиции. Первые оригинальные произведения древнерусской литературы, использовавшие такое повествование, появились уже в XV в., а не в XVII, как обычно принято считать. И данное исследование только подтверждает это.

Развитие «беллетристичности» (т. е. художественной прозы) есть прежде всего развитие повествовательного искусства,

причем повествования сюжетного, посвященного динамической теме и излагаемого также динамично – как процесс, развертывающийся перед читателем. Многие житийные и летописные рассказы XV в. свидетельствуют о желании их авторов по-новому рассказать о жизни святых и о важных исторических событиях. Появляются остросюжетные жития, основанные на устном народном творчестве, персонажи которых сложны, своеобразны и не похожи на традиционных житийных героев. Однако здесь возникала коллизия, связанная не столько со своеобразием древнерусской эстетики, сколько с особым характером памятников, о которых идет речь. Памятники эти в своем большинстве в первую очередь предназначались для «деловых» – религиозных или светских – целей. Художественная убедительность была для них важным, но не основным и не вполне обязательным свойством. Независимо от того, было ли данное житие интересно читателю или нет, оно оставалось житием, необходимым элементом культа святого и подчинялось в первую очередь определенным обрядовым, ритуальным принципам.

На фоне такой картины развития художественной прозы XV столетия «Житие Евфросина Псковского» стоит особняком. Автор «Жития» сумел изложить материал так, что сделал изображение воздействующим на сознание и на эмоции читателя, способствующим усвоению им авторской оценки, авторского взгляда. Умение автором использовать «сильные детали» для «подсказывания» читателю своих взглядов поражает. Это уже не просто талантливые и выразительные зарисовки, как в «Житии Михаила Клопского» или в «Записке Иннокентия о последних днях Пафнутия Боровского», а развернутое повествование с сознательным и продуманным распределением исходного материала[416] и четкими жанровыми границами. Авторская манера повествования своеобразна. С одной стороны, автор широко применяет экспрессивно-эмоциональный стиль «плетения словес», в котором весьма успешно использует синтаксические построения, основанные на числовых принципах и служащие конструктивной основой архитектоники отдельных эпизодов изучаемого памятника. Более того, Первоначальная редакция «Жития» является чуть ли не единственным памятником, в котором синтаксические построения нумероформ, основанных на числе «два», не только несут этикетную идейно-смысловую нагрузку, но и обладают сакрально-мистической символикой. В то же время нумеро-

формы и нумерологемы, основанные на числах «три» и «четыре», несмотря на их всегда положительную энигматическую символику, употребляются в Первоначальной редакции часто в отрицательном значении. Эти наблюдения над числовой семантикой «Жития» не только открывают особенности авторского стиля, но и подтверждают выводы предшествовавших исследователей о том, что «всплеск древнерусской литературной нумерологии наблюдался в XIV–XV вв. и, вероятно, связан с возрождением в литературном творчестве данной эпохи экспрессивно-эмоционального стиля»[417].

С другой стороны, автор подрывает фундаментальный структурно-языковой принцип агиографии – принцип строгого соответствия языка жанру произведения. Он использует устно-разговорную речь, которая удачно вплетается в церковно-книжную риторическую традицию, вступая с ней в тесное взаимодействие и образуя новый для конца XV – начала XVI в. стилистический синтез. В основном этим стилистическим своеобразием обладают памятники XVII в. В частности, «Житие протопопа Аввакума» исследователи считают первым произведением, представляющим такую сложную систему чередующихся словесных форм устно-разговорной речи и традиционно строгих канонов агиографического жанра. Однако данное исследование опровергает этот довод, говоря, что у истоков подобного синтеза стоял автор «Жития Евфросина», который не побоялся, возможно первым, соединить столь несоединимые в понятиях того времени вещи.

Такая же картина наблюдается в «Житии» и на уровне композиции. Несмотря на то, что автор строил свое произведение по закону агиографического жанра, в нем наблюдается отсутствие многих привычных мотивов литературной этикетности, свойственных любому житию. И это несмотря на то, что с героем произведения порой действительно случались ситуации, подобные многим общим местам агиографического жанра. Автор заменяет все этикетные топосы житейской прозой, соединяя тем самым эти новые для агиографии элементы с поэзией высокого богословия. Он избрал другой путь повествования, объединив агиографическую схему со структурой устного рассказа, которые не только не нарушили традицию, а наоборот, заметно обогатили ее каноны. Этот памятник можно считать первой контаминационной формой, где соединились элементы биографии, жития, бытовой повести и богословских сочинений. Такая необычность этого житийного памятника застав-

ляет повторить предложение профессора А.С. Архангельского включить Первоначальную редакцию «Жития» в учебный курс «Истории древнерусской литературы»[418].

В целом же как для истории духовной культуры русского народа, так и для истории русской литературы агиография представляет чрезвычайный интерес. Изучение житийной литературы как памятников духовной жизни русского народа необходимо и для понимания Средних веков, «исследователи которых всегда жаловались на бедность источникового фонда»[419]. Это, в свою очередь, ставит важную историко-филологическую проблему изучения житий в их соотношении с реальностью. Однако ограничение исторического анализа памятников указывает исследователю путь к изучению средневекового религиозного сознания, и только в совокупности эти два пути дают нам полноценное представление о русском религиозном менталитете. А учитывая религиозную природу древнерусской книжности и ее связь со Священным Писанием, такой подход, анализирующий глубинные структуры в древнерусских сочинениях и раскрывающий их «неявную» символику, является для современной отечественной медиевистики плодотворным и насущным[420].

Исходя из этого положения (к сожалению, пока еще недостаточно учитываемого), можно прочертить развитие темы данного исследования в герменевтической перспективе. Искусство истолкования памятников всегда было востребованным в гуманитарной науке, а в настоящее время герменевтические потребности даже обострились. В современном обществе происходит пересмотр сути множества исторических фактов, растет взаимный интерес специалистов из разных гуманитарных областей к работе друг друга, особенно в подходах к источникам. «Герменевтику сейчас нельзя отсечь от смежных научных отраслей – от текстологии, источниковедения, поэтики, стилистики, а также от художественной семантики, культурологии, исторической психологии, психологии литературы и искусства»[421].

«Житие Евфросина Псковского» – произведение исключительное по своим художественным достоинствам, но его художественное единство достигается не тем, что оно следует, как это было обычным в Средневековье, определенной традиции, а путем таких нарушений этой традиции, такого отказа от следования какой-либо устоявшейся системе жанров, которые определяются творческой неординарностью автора. Это позволило проявиться в изученном произведении таким сюжет-

ным особенностям, которые не укладывались бы в строгие каноны традиционных жанров. Уже одно это определило важную роль рассмотренного памятника древнерусской литературы для развития сюжетного повествования Древней Руси.

Факт возникновения оригинальных текстов или форм в литературном памятнике можно объяснить целями, мыслями и чувствами древнерусского автора. Однако «из специалистов по древнерусской литературе мало кто доходил до личностно-психологических объяснений... Психологический (точнее, семантический) подход помогает раскрыть художественное ядро или художественную сторону древнерусских литературных памятников, нетрадиционный образный смысл слов и выражений»[422]. А это в свою очередь послужит созданию типологии литературного творчества. Исходя из этого, дальнейшая перспектива развития темы диссертации видится в более глубоком герменевтическом анализе памятника, авторских повествовательных средств и форм, его эстетической специфики, что позволит установить авторскую картину мира, отношение автора к его структуре, т. е. даст возможность определить тип, категорию литературного творчества как самую крупную часть истории литератур, синтезирующую в себе идеологию, поэтику, текстологию, стилистику и т. п.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БЛДР – Библиотека литературы Древней Руси.
БТ – Богословские труды.
ВМЧ – Великие Минеи Четии, собранные митрополитом Макарием.
ГАТО – Государственный архив Тверской области.
ГИМ – Государственный исторический музей.
ЖМП – Журнал Московской Патриархии.
ПДПИ – Памятники древней письменности и искусства.
ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси.
ПСРЛ – Полное собрание русских летописей.
МДА – Московская духовная академия.
РГАДА – Российский государственный архив древних актов.
РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства.
РГБ – Российская государственная библиотека.
РГИА – Российский государственный исторический архив.
РИБ – Русская историческая библиотека.
РНБ – Российская национальная библиотека.
СлРЯ – Словарь русского языка XI–XVII вв.

СККДР – Словарь книжников и книжности Древней Руси.

ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом).

ЧОИДР – Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Текст «Жития Евфросина Псковского» по рукописи РГБ из собрания Ундольского (Ф. 310), № 235 (святцы с летописью и пасхалией, XVII век)

Текст передается современным шрифтом с заменой недостающих в современном алфавите букв по правилам, принятым для публикации памятников древнерусской литературы (см.: *Дмитриева Р.П.* Проект серии монографических исследований-изданий памятников древнерусской литературы // ТОДРЛ. М.; Л., 1955. Т. 11. С. 494–496):

(л. 422) В той же день преставление преподобнаго отца нашего Ефросина Псковскаго новаго чюдотворца. Сей блаженный Елиазар, рожение имея от великаго острова Русии[423] / (л. 422 об.) межу западу и севера[424] в части Ефитовы, от полуношьныя страны, от великаго града Пскова, от веси Велелепския растояние имея от града Пскова 30 поприщъ, а от ких по плоти родися несвемы. И по времени бывает родителми своими вдан учитися книгам и вскоре извыче Божественое Писание, но и философьскую мудрость извиче, имея разум крепок к Божественому Писанию[425] и часто прихождаше ко церкви на пение, и плоть свою изнуряя молитвою и постом. Родители же / (л. 423) ему о сем запрещаше. Он же не послушаше их. Таже восхотеша его браку его сочетати. Он же доброразсудныи отрок отбеже аки серна от тенята. Родители же о нем сотвориша взыскание по всюду с рыданием, и не обретоша его нигде же. И по мале времени отец его преставися. И вложи ему Бог мысль идти в монастырь Рождество Богородицы на Снятную гору, тако бо зовома, и ту пострижеся и наречен бысть во иноческом чину Ефросин. Начат же воздержатися постом и молитвами, и всенощным стоянием, и братии служа безлености / (л. 423 об.) в поварни и в пекарни, и во всех службах монастырьских. И промчеся о нем слава сюду, и не хотя славы мира сего благословися у отца, и помысл свой поведа, изыде из монастыря и прииде на месте идеже Бог его

наставил близ реки Толвы, растояние имея от града Пскова 25 поприщь. Ныне некими христолюбцы зван бысть владетельми местом тем. И ту блаженный вселися безмолствовати наедине в лета 6933. И на месте том колибу себе сотворь и в ней подвизався злостраданием, / (л. 424) и храм воздвиже во имя трех святителеи Василия Великаго, Григория Богослова и Иоанна Златауста. Мала времени минувшу прииде ему помысл идти во Царьград о изведении пресвятыя аллилуия, да увем истинно аще тамо двоитца аллилуия, то аз двою, аще ли троится, то аз трою. И благословил братию, и поставив им игумена Игнатия. Сам же яся пути и прииде во Царствующий град в добрую пору в царьство Кальянина и при патриарсе Иосифе. И вшедшу ему во церкве соборную / (л. 424 об.) во время божественего пения и поклонися честным иконам, патриарх благословив его. И слыша в соборнои церкви дважды глаолют аллилуия, и добре походив по области царствующаго града. Патриарх же с великою честью отпустив его и благословив его честною иконою чюдна зело образ Пресвятыя Богородицы умиление, и вда ему писание о божественнеи таине святаго аллилуия. Святый же Ефросин прииде во свою обитель, и сретоша его игумен и братия, и поживе святыи лета доволна / (л. 425) 95 лет и тако изнемог конечным недугом преставися в лета 6989 маия в 15 день.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] РГБ, ф. 310 (собр. Ундольского), № 306. Л. 1. В дальнейшем цитируемые листы Первоначальной редакции будут указываться в скобках после цитаты без указания фонда и номера рукописи.

[2] ГИМ, Синодальное собрание, № 634. Л. 34.

[3] Подробнее см.: *Первушин М.В.* Преподобный Евфросин Псковский в контексте русской церковной истории // Церковно-исторический вестник. М., 2004. № 11. С. 95–112.

[4] См.: Житие преподобного Нила Столобенского // *Димитрий Ростовский, святитель.* Жития святых. Кн. 2: Декабрь-февраль. Тутаев, 2001 (репринт: Киев, 1690). Л. 57 об.

[5] Древнерусских писателей и писцов с именем Евфросин встречается девять (См.: *Будовниц И.У.* Словарь русской, украинской, белорусской письменности и литературы до XVIII века. М., 1962. С. 68–69. В «Словаре» перечислены десять писателей с этим именем, однако один из них упоминается дважды: инок Георгиевского монастыря, писец Слов Григория Богослова, 1392 г.).

[6] Послания Евфросина дошли до нас в составе его «Жития» (Унд. 306), а текст «Духовного завещания» был издан в: Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией

императорской Академии наук. СПб., 1836. Т. 1. № 108. С. 83; а также: Псковские епархиальные ведомости. 1906. № 17. С. 406–409.

[7] См., напр.: *Будовниц И.У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI веках. М., 1966; *Хорошев А.С.* Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986 и др.

[8] *Дмитриев Л.А.* Проблемы изучения севернорусских житий // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970. С. 66–67.

[9] *Ранчин А.М.* К герменевтике древнерусской словесности // *Ранчин А.М.* Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М, 2007. С. 12.

[10] *Седельников А.Д.* Несколько проблем по изучению древнерусской литературы // Slavia. Časopis pro slovanskou filologii. Ročnik VIII. Sešit 4. Praha, 1930. S. 731.

[11] *Добин Е.* Жизненный материал и художественный сюжет. Л., 1958. С. 147.

[12] *Муравьев А.Н.* Жития святых Российской Церкви, также Иверских и Славянских. СПб., 1855–1858; 2-е изд.: 1859–1868; последнее изд.: СПб., 2005.

[13] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Русские святые, чтимые всей Церковью или местно: Опыт описания жизни их. Чернигов, 1861–1864; 3-е изд.: СПб., 1881; последнее изд.: М., 2000.

[14] *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. СПб., 1818. Ч. 1. С. 173–183 (переиздан: М., 1995).

[15] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы. Харьков, 1859. С. 151.

[16] Повесть о Евфросине Псковском // Памятники старинной русской литературы гр. Г. Кушелева-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 4: Повести религиозного содержания, древние поучения и послания. С. 67–119.

[17] *Амвросий (Орнатский), иером.* История российской иерархии: В 6 т. Т. 1–6. М., 1807–1815.

[18] *Амвросий (Орнатский), еп.* История Российской иерархии. Т. 7: Уставы российских монастыреначальников // Древнерусские иноческие уставы. М., 2001.

[19] *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: В 7 кн. Кн. 1–7. М., 1996.

[20] *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви: В 2 т. М., 1901–1911 (переиздан: М., 1997–1998; 2002).

[21] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988 (репринт: 1871).

[22] *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882 (сер. Памятники древней письменности). Вып. 81.

[23] *Леонид, архим.* Святая Русь. СПб., 1891.

[24] *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии... Стлб. 184.

[25] *Нильский И.Ф.* К истории споров об аллилуйи // Христианские чтения. 1884. Май-июнь. С. 690–729; *Голубинский Е.Е.* К нашей полемике со старообрядцами // ЧОИДР. 1905. Кн. 214. С. 196–218.

[26] Послание к Афанасию, ктитору великия лавры святаго Николы, о трегубой аллилуиа // Православный собеседник. Казань, 1866. Ч. 2. С. 137–166.

[27] *Смирнов П.С.* История русского раскола старообрядства. СПб., 1895.

[28] *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901.

[29] *Серебрянский Н.И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле // ЧОИДР. 1908. С. 78–162, 240–310.

[30] *Некрасов И.С.* Зарождение национальной литературы... Одесса, 1870.

[31] *Бойнова Т.М.* Система норм словоизменения в книжно-литературном языке XVI века: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1978.

[32] *Круглова Т.В.* Церковь и духовенство средневекового Пскова // Махаон. 2001. № 13–15. Ч. 1–3. (http://history.machaon.ru/all/number_13/pervajmo/kruglova_print/index.html).

[33] В 2007 г. все работы этого ученого, касающиеся «Жития Евфросина Псковского», были собраны в монографию: *Охотникова В.И.* Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследования и тексты. СПб., 2007. Т. 2. С. 5–327.

[34] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 18.

[35] Не будем приводить контекстные цитаты из Первоначальной редакции, чтобы не загружать текст, тем более что они приведены у В.И. Охотниковой, см.: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 13–14.

[36] Житие Сергия Радонежского // ПЛДР. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 256 и др.

[37] Там же. С. 260, 262, 264, 274 и др.

[38] Там же. С. 260, 264 и др.

[39] Там же. С. 260.

[40] Там же. С. 264.

[41] Там же. С. 262.

[42] Слово о житии и учении святаго отца нашего Стефана, бывшаго в Перми епископа // БЛДР. СПб., 2000. Т. 12: XVI век. С. 144–231.

[43] Слово об Антонии черноризце, бывшем в Руси основателе Печерского монастыря // БЛДР. СПб., 2000. Т. 12: XVI век. С. 234–235.

[44] Повесть о Петре, царевиче ордынском // БЛДР. СПб., 2000. Т. 12: XVI век. С. 70–85.

[45] *Бегунов Ю.К.* К вопросу об изучении Жития Александра Невского // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 348–357.

[46] См. подробное исследование на эту тему: *Конявская Е.Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.). М., 2000.

[47] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 118.

[48] Причем В.И. Охотникова дважды отказывалась давать комментарии на рассуждения видного ученого – сначала в 2003 г. (*Охотникова В.И.* Житие Евфросина Псковского и Повесть об аллилуйе, два произведения неизвестного автора конца XV – начала XVI в. // ТОДРЛ. 2003. № 53. С. 496–497), а затем и в 2007 году (*Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 17), что несколько странно для такой «уверенности» (Там же. С. 18) в своих выводах, которой обладает современная исследовательница.

[49] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 17–18.

[50] *Ранчин А.М.* К герменевтике древнерусской словесности... С. 16.

[51] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 17.

[52] Там же.

[53] Там же. С. 23.

[54] Там же. С. 24.

[55] ГИМ, Синод. собр., № 634. Л. 30–30 об.

[56] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 24.

[57] Там же.

[58] Там же. С. 8.

[59] Там же. С. 9.

[60] Ср.: Там же. С. 26: «...Василий, выстраивая разбросанные вне хронологии рассказы из жизни Евфросина в биографию...»; с. 27: «...биографические сведения расположить в хронологической последовательности...»; с. 111: «...выстраивает в биографической последовательности...» и т. д.

[61] Там же. С. 31.

[62] Вполне реальное лицо – Афанасий Юрьевич. Упоминается в Псковских летописях за 1448–1449 и 1472 гг., см.: ПСРЛ. М.; Л., 1941. Т. 5. Вып. 1: П1Л. С. 49; ПСРЛ. М., 1955. Т. 5. Вып. 2: П2Л. С. 48, 138, 186.

[63] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 33.

[64] Там же.

[65] ГИМ, Синод., № 634. Л. 30–30 об.

[66] См., напр.: *Нильский И.Ф.* К истории споров об аллилуйи... С. 717, прим. 1; *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей... С. 1, 11, 12 и др.

[67] Согласно терминологии Н.И. Серебрянского (см.: *Серебрянский Н.И.* Очерки...).

[68] *Попов А.Н.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А.И. Хлудова. М., 1872.

[69] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых... В печатном тексте ссылка на Ключевского присутствует, а в рукописном тексте описания, приклеенном на переплете рукописи, этой ссылки нет (по: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 46. Интересно, что сама исследовательница, несмотря на собственные наблюдения, отдает предпочтение знаменитому историку. См.: Там же. С. 10).

[70] *Ундольский В.М.* Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания с № 1 по 579-й. С приложением очерка собрания рукописей В.М. Ундольского в полном составе. М., 1870.

[71] Об открытии рукописи именно В.М. Ундольским говорит и Н.И. Серебрянский в предисловии к изданию Первоначальной редакции (см.: *Серебрянский Н.И.* [Предисловие] // Житие преподобного Евфросина Псковского. ПДПИ. Т. 173. СПб., 1909. С. XI).

[72] *Ундольский В.М.* Славяно-русские рукописи... Стлб. 229. № 306.

[73] См.: *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей... С. 4; *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 79–80; *Ключевский В.О.* Собр. соч. М., 1959. Т. 7. С. 80 и др. авторы.

[74] *Архангельский А.С.* Заметки на программу по истории русской литературы и теории словесности // Журнал Министерства народного просвещения. 1906. № 5. С. 10.

[75] *Piccard G.* Die Wasserzeichenkarteifindbuch. XVII. Hand und Handschuh. Stuttgart, 1997. См. также: *Brique C.M.* Les filigranes. Jeneve, 1907

(переиздано в Амстердаме в 1968 г.); *Laucevičeus E.* Popierius Lietovoje XV–XVIIIa. Vilnius, 1967.

[76] Другие знаки группы, обнаруживающие большое сходство с имеющимися в рукописи знаками, – 1178 (1534 г., Danzig), 1179 (1533, 1534 гг, Danzig), 1180 (1534 г., Danzig), 1182 (1533 г., Mewe (Opr)), 1412 (1533 г., Heilsberg (Opr)), 1413 (1534 г., Danzig), 1417 и 1418 – оба 1533 г., Heilsberg (Opr).

[77] *Щепкин В.Н.* Русская палеография. М., 1999. С. 51, прим. 14.

[78] См. у Н.И. Серебрянского в его предисловии к изданию Первоначальной редакции (*Серебрянский Н.И.* [Предисловие] // Житие преподобного Евфросина Псковского... Т. 173. С. XXI).

[79] О характерных фонетических особенностях древнепсковского диалекта см. в: *Зализняк А.А.* Древненовгородский диалект. М., 1995 (с. 43: «Шоканье (шепелявенье)»); *Галинская Е.А.* Историческая фонетика русских диалектов в лингвогеографическом аспекте. М., 2002. С. 95–97; 105–106.

[80] *Бойнова Т.М.* Система норм словоизменения в книжно-литературном языке... С. 16–19.

[81] Там же. С. 18–19.

[82] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых... С. 254.

[83] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 225.

[84] Работа «Псковские споры» впервые опубликована в журнале «Православное обозрение» за 1872 г., № 9. С. 283–307; № 10. С. 466–491; № 12. С. 711–741. Эта работа была не раз переиздана, например: *Ключевский В.О.* Собр. соч. Т. 7. С. 33–105.

[85] *Ключевский В.О.* Собр. соч. Т. 7. С. 462–463, сноска 8. В.О. Ключевский никак не поясняет свой вывод. Можно лишь догадываться, что он пришел к нему, считая, что «Житие» должно было быть написано еще при жизни и власти тех, кто благословил его написать, т. е. при Геннадии Новгородском и игумене Памфиле.

[86] *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей... С. 3–11.

[87] *Голубинский Е.Е.* К нашей полемике со старообрядцами... С. 208.

[88] ГИМ, Синод. № 634. Л. 182–182 об.

[89] *Голубинский Е.Е.* К нашей полемике со старообрядцами... С. 208.

[90] ГИМ, Синод. № 634. Л. 33.

[91] *Голубинский Е.Е.* К нашей полемике со старообрядцами... С. 208.

[92] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 99. Далее по тексту своего исследования Н.И. Серебрянский все же приходит к выводу о маловероятности написания этим же автором еще одного, но уже более полноценного жития Евфросина (см., с. 118–119).

[93] Там же. С. 90–91; Житие преподобного Евфросина Псковского. ПДПИ. Т. 173. С. I, XIII.

[94] Подробнее этот вопрос уже затрагивался во «Введении» при разборе монографии В.И. Охотниковой.

[95] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 97 и далее.

[96] О сюжете и композиции Первоначальной редакции см. главу II данной работы.

[97] См., напр.: *Охотникова В.И.* Краткая редакция жития Евфросина (из сборника РГБ, собр. Большакова, № 422) // Древности Пскова: Археология, история, архитектура. К юбилею Инги Константиновны Лабути-

ной. Псков, 1999. С. 237–258 (самая ранняя публикация В. И. Охотниковой на эту тему, известная нам).

[98] Ср.: *Морозкина Е.Н.* Псковская земля. М., 1986. С. 55–56; *Творогов Л.* К литературной деятельности пресвитера Спасо-Мирожского монастыря Иосифа, предполагаемого заказчика псковской копии текста «Слова о полку Игореве» XIII века. Псков, 1946. С. 14; *Творогов Л.* Источники по истории Псковской земли // Печерская правда. Печеры, 5 февраля 1946. № 24 (172). С. 2.

[99] Эти соборы, как правило, редко спрашивали санкции на решения внутренних вопросов псковской церковной жизни у новгородского иерарха, предпочитая все решать самим. См., например, решение псковского собора 1469 года (ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1: П1Л. С. 73.: «священники, пять соборов, и посадники псковъския, и вси мужи псковичи отлучися от службы святых священных таин вдовых попов по правиломъ святых отецъ»).

[100] *Строев П.М.* Описание старопечатных книг славянских, находящихся в библиотеке И.Н. Царского. М., 1836. С. 11–12.

[101] РГАДА. Ф. 1209. Кн. 830. См. также: *Французова Е. Б.* Материалы для реконструкции книжных собраний двух центров письменности Псковской земли XVI века // Археографический ежегодник за 2003 г. М., 2004. С. 336–343.

[102] РГБ. Ф. 228 (собрание Пискарева), № 59 и др.

[103] См.: *Иконников В.С.* Опыт русской историографии. Киев, 1892. Т. 1. Кн. 2. С. 897–898.

[104] См.: *Творогов Л.А.* Новое доказательство псковского происхождения непосредственного оригинала Мусин-Пушкинского списка текста «Слова о полку Игореве». Псков, 1949. С. 9–10, 16. Ср.: *Жуковская Л.П.* О редакциях, издании 1800 года и датировке списка «Слова о полку Игореве» // «Слова о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 122. Исследовательница на основании своих наблюдений считает, что мусин-пушкинский список был скопирован с оригинала XIV в. еще ранее, перед 1480 г., годом «стояния на Угре».

[105] *Васильев И.И.* Археологический указатель г. Пскова и его окрестностей // Записки Императорского русского ахеологического общества. СПб., 1898. Т. X. Вып. 1, 2. С. 271, 259.

[106] *Курсив* во всех цитируемых ниже отрывках изучаемого памятника мой. – *М. П.*

[107] Подробнее об этом см.: *Ромодановская В.А.* Борьба с жидовствующими или католическая экспансия? О целях создания полного библейского кодекса // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. К 500-летию Геннадиевской Библии: Сб. мат-лов междунар. конф. Москва, 21–26 сентября 1999 г. М., 2001. С. 50; *Алексеев А.А.* Место Острожской Библии в истории славянского текста Священного Писания // Острожская Библия: Сб. статей. М., 1990. С. 56–57; *Иннокентий (Павлов), иг.* Геннадиевская Библия 1499 г. как синтез библейских традиций // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. К 500-летию Геннадиевской Библии. Сборник материалов международной конференции. Москва, 21–26 сентября 1999 г. М., 2001. С. 22; и др.

[108] Согласно «Описанию» Горского-Невоструева перевод был закончен не позднее 1493 года (*Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1855. Ч. 1. С. VI–VII и 44–53). Более точные даты см.: *Ромодановская В.А.* Геннадиевская библия 1499 года в рукописной традиции XV–XVII вв. (латинские источники): Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1999. С. 8 и далее; *Копреева Т.Н.* Западные источники в работе новгородских книжников кон. XV – нач. XVI в. // Федоровские чтения: 1979. М., 1982. С. 140–152; *Лурье Я.С.* К вопросу о «латинстве» Геннадиевского литературного кружка // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 73–77.

[109] Цит. по: Стефанит и Ихнилат. Средневековая книга басен по русским рукописям XV–XVII вв. Л., 1969. С. 13.

[110] *Ромодановская В.А.* Борьба с жидовствующими или католическая экспансия? О целях создания полного библейского кодекса... С. 50–51.

[111] Ср.: ГИМ, Синод. № 915. Л. 343 об. (Иудифь); РНБ, Погод. № 84. Л. 275 об. (Товит). Ср. для Книги Иудифь Синод. перевод: 9:5–6; 16:14.

[112] См.: *Фостер П.* Архаизация Геннадиевской Библии – возвращение к классической норме // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. К 500-летию Геннадиевской Библии: Сб. мат-лов междунар. конф. Москва, 21–26 сентября 1999 г. М., 2001. С. 35.

[113] Само послание см. в П1Л: ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. С. 90–91; обзор: *Охотникова В.И.* Памфил // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 162–163.

[114] Псковская 2-я летопись датирует его приезд 1486 г. См.: ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 68–69.

[115] См., напр.: *Грандицкий М.* Геннадий, архиепископ Новгородский. Церковно-историческая монография // Православное обозрение. М., 1878. Ч. III. С. 70–107; 1880. Ч. II. С. 640–667.

[116] Относительно Послания архиепископу Геннадию о трегубой аллилуйе и его авторе существуют разные точки зрения. Подробный разбор этого вопроса помещен у Н.И. Серебрянского (см. *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 100–113). Современные исследователи этого вопроса автором послания считают Дмитрия Траханиота (см.: *Лурье Я.С.* Траханиот Дмитрий Мануилович // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 435–437).

[117] См.: РГБ, ф. 173/I (собр. МДА), № 491. Л. 466. См. также его публикацию: Памятники древнерусской духовной письменности: Послание о трегубой аллилуйе // Православный собеседник. Казань, 1861. Январь. С. 111–112.

[118] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 101; *Соболевский А.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. СПб., 1903. С. 40, прим. 2.

[119] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1: П1Л. С. 80–81.

[120] Централизация русских земель под властью Москвы выразилась еще в появлении первого общерусского «Судебника» 1497 г. Это признает и В.И. Охотникова. См. в: *Охотникова В.И.* Вступит. ст. к «Повести о псковском взятии» // БЛДР. СПб., 2000. Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI века. С. 526.

[121] См.: *Ключевский В.О.* Собр. соч. Т. 7. С. 80; *Он же.* Православие в России: Сб. трудов. М., 2000. С. 160.

[122] *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей... С. 1–7.

[123] *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. М., 1998. Т. 2. 2-я пол. С. 455–456.

[124] См. подробнее о нем: Там же. С. 450–454.

[125] Неизвестны другие указания (кроме обращения в послании к Афанасию как ктитору великой лавры) о существовании предполагаемого монастыря святителя Николая в Псковской земле. См.: *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 2. 2-я пол. С. 451, прим. 1.

[126] *Охотникова В.И.* Псковская агиография… Т. 2. С. 43.

[127] *Творогов Л.А.* Новое доказательство псковского происхождения… С. 9–10, 16.

[128] СлРЯ. М., 1987. Вып. 12. С. 313. Слово «озрач» в словаре старославянских рукописей (X–XI вв.) со значением, наиболее точно подходящим по смыслу к контексту исследуемого «Жития» («взгляд, взор»), приведено из Супрасльской минеи (сер. XI в.). См.: Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). М., 1999. «Омахнувся» – редко встречающийся глагол в памятниках древнерусской литературы. По «Словарю» даны примеры также из Геннадиевской Библии и Палеи 1406 г. См.: СлРЯ. Вып. 12. С. 364. На слово «секира» приводятся примеры только из библейских текстов и переводной литературы. См.: СлРЯ. М., 1999. Вып. 24. С. 38.

[129] СлРЯ. М., 1977. Вып. 4. С. 293.

[130] См. подробнее: *Foster P.M.* The Church Slavonic Traslation of Maccabees in the Gennadij Bible (1499). Ph. D. dissertation. Columbia University, 1995.

[131] См.: СлРЯ. М., 1981. Вып. 8. С. 69–70.

[132] См.: *Фостер П.* Архаизация Геннадиевской Библии – возвращение к классической норме… С. 48. Автором далеко не всех латинских переводов считает Вениамина и Е.М. Сморгунова (см.: *Сморгунова Е.* Составители и писцы Геннадиевской Библии // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. К 500-летию Геннадиевской Библии: Сб. мат-лов междунар. конф. Москва, 21–26 сентября 1999 г. М., 2001. С. 99), того же мнения и дореволюционный исследователь И.Е. Евсеев (см.: *Евсеев И.Е.* Геннадиевская Библия 1499 г. М., 1914. С. 12–13 // Оттиск из 2-го т. Трудов XV археологического съезда в Новгороде).

[133] *Плюханова М.* Библейские хронографы // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. К 500-летию Геннадиевской Библии: Сб. мат-лов междунар. конф. Москва, 21–26 сентября 1999 г. М., 2001. С. 88.

[134] *Сморгунова Е.* Составители и писцы Геннадиевской Библии… С. 96.

[135] Об этом говорит В.И. Охотникова, ссылаясь на Н.И. Серебрянского. См.: *Охотникова В.И.* Псковская агиография… Т. 2. С. 34–35; *Серебрянский Н.И.* Очерки… С. 99. К сожалению, прямых высказываний самого Геннадия на эту тему не сохранилось.

[136] То, что Филипп Петров был в Пскове наместником Новгородского владыки, лишь предположительно говорят митрополит Макарий в своей «Истории Русской Церкви» (с. 185) и С.М. Соловьев (История России с древнейших времен. Гл. 5: Внутреннее состояние русского общества во времена Иоанна III).

[137] Оно напечатано в: Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841. Т. 1: 1334–1598. № 286. С. 522–523.

[138] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы… С. 161.

[139] *Карамзин Н.М.* История государства Российского. Т. VI. М., 1999. С. 80.

[140] Так, например, В.О. Ключевский обратил внимание на почти полное совпадение текстов этих двух редакций. См.: *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых… С. 252–254.

[141] Описание рукописи см.: *Протасьева Т.Н.* Описание рукописей Синодального собрания. М., 1970. Ч. 1. С. 66. Этот список был опубликован В.И. Охотниковой. См.: *Охотникова В.И.* Псковская агиография… Т. 2. С. 153–230.

[142] См.: *Охотникова В.И.* Псковская агиография… Т. 2. С. 129–152.

[143] *Серебрянский Н.И.* Очерки… С. 84, 147. *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический… М., 1995. С. 100.

[144] *Охотникова В.И.* Псковская агиография… Т. 2. С. 130, 136.

[145] Описание рукописи см.: *Протасьева Т.Н.* Описание рукописей Синодального собрания… С. 200–202.

[146] Описание рукописей см.: *Абрамович Д.И.* Описание рукописей Санкт-Петербургской духовной академии. Софийская библиотека. СПб., 1910. Ч. 3. С. 136–139.

[147] Описание рукописи см.: *Иосиф, иером.* Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной семинарии. М., 1882. С. 278–281.

[148] Описание рукописи см.: *Леонид, архим.* Сведение о славянских рукописях поступивших из книгохранилища Св. Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 году. М., 1887. Вып. 1. С. 92–93; а также: Собрание рукописных книг МДА (фундаментальное). М., 1975–1985. С. 84.

[149] Повесть о Евфросине Псковском // Памятники старинной русской литературы… Вып. 4. С. 68–116.

[150] *Охотникова В.И.* Псковская агиография… Т. 2. С. 27.

[151] См.: *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей… С. 33–35.

[152] См.: *Охотникова В.И.* Краткая редакция жития Евфросина Псковского по рукописи из собрания Овчинникова (РГБ) // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 601. В своем последнем издании В.И. Охотникова опять допускает неточность в ссылке на авторитетов: «…исследователи (в том числе и В.Н. Малинин. – *М. П.*) склонны считать, что последующие 15 рассказов о чудесах были написаны именно Василием» (*Охотникова В.И.* Псковская агиография… Т. 2. С. 27).

[153] Отдельные издания см.: *Украинская Т.Н.* Житие Димитрия Прилуцкого – памятник вологодской агиографии // Древлехранилище Пушкинского Дома: Мат-лы и исслед. Л., 1990 (см., также: РГБ. Ф. 173/I, № 640. Вступление к «Житию Димитрия»: л. 45 об.–46 об.); *Семячко С.А.* Житие Дионисия Глушицкого // Святые подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели. СПб., 2005.

[154] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 109.

[155] Подробнее см.: *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 155–156.

[156] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 28.

[157] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых... С. 252.

[158] См., например: *Дмитриева Р.П.* Василий // СККДР. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 1. С. 115; *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых... С. 250–262; *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 435, 436–438, 443 и др.

[159] Так свидетельствовал Епифаний Премудрый в Предисловии к «Житию Сергия Радонежского» о хранении своих черновиков этого Жития. Цит. по: *Кириллин В.М.* Епифаний Премудрый как агиограф преподобного Сергия Радонежского: проблема авторства // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7. Ч. 2. С. 265.

[160] Подробное описание рукописи см.: *Охотникова В.И.* Повесть о Довмонте (Исследование и тексты). Л., 1985. С. 172.

[161] В рукописи стоит буква «земля» со знаком «тысяча» и буква «аз» (7001). Здесь явная описка автора, т. к. на л. 148 об. указана дата смерти Евфросина – 6989 г. (см.: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 242, прим. 4).

[162] Имя игумена Харлампия упоминается в духовном завещании Евфросина, см.: Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи... Т. 1. С. 83. № 108.

[163] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 248.

[164] Там же. С. 249–250.

[165] Там же. С. 20.

[166] ГИМ. Синод. № 634. Л. 30–30 об.

[167] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 16.

[168] Там же. С. 244.

[169] Текст этой редакции издан в: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 251–256.

[170] Описание рукописи см.: Житие Юлиании Лазаревской (Повесть об Ульянии Осорьиной) / Исслед. и подгот. текстов Т. Р. Руди. СПб., 1996. С. 38–43.

[171] Текст этой редакции издан в: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 269–273.

[172] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 261.

[173] Там же. С. 265.

[174] Подробное описание сборника см.: *Калиганов И.И.* Заметки о русской проложной редакции жития Георгия Нового (время создания, авторство, археографический обзор списков, издание древнейшего из них) // Старобългаристика. Palaeobulgarica. Sofia, 1979. № 1. С. 43–44.

[175] См.: *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 156–158.

[176] *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии... Стлб. 184. Современное издание рукописи см.: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 278–280.

[177] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 277.

[178] Там же. С. 275.

[179] Там же. С. 277.

[180] Начиная с этой редакции «Жития», мы нарушаем последовательность рассмотрения редакций, согласную с исследованием В.И. Охотни-

ковой, т. к. остальные проложные списки «Жития» В. И. Охотникова бесспорно относит к текстам вторичным по отношению к Васильевской редакции. Издание редакции Син. 1296 осуществлено В. И. Охотниковой в: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 299.

[181] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 288, 289.

[182] Там же. С. 286, 287.

[183] Там же. С. 289–290.

[184] Там же. С. 288.

[185] Более полный список с их описанием см.: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 281–283.

[186] Существуют и рукописные списки этой редакции. Описание их см.: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 284.

[187] Об этом см.: *Круминг А.А.* Редакции славянского печатного Пролога (предварительные заметки) // Славяноведение. М., 1998. № 2. С. 50–58.

[188] Например, вот что пишет про эти послания В.О. Ключевский: «Оба письма так просты и естественны, что не располагают исследователя сомневаться в их подлинности». См.: *Ключевский В.О.* Православие в России... С. 393.

[189] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 299–300. Ср.: Там же. С. 95.

[190] То есть состоящая из отдельных эпизодов. Термин «эпизодическая композиция» употреблен А. Н. Робинсоном по отношению к «Житию протопопа Аввакума», см. в: *Робинсон А.Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. М., 1963. С. 66–71. Ср.: *Ilek B.* Život protopopa Avvakuma. Praha, 1967. S. 111–113.

[191] *Crystal D., Davy D.* Investigating English Style. London, 1969. P. 75.

[192] *Комарова А.И.* Теория и практика изучения языка для специальных целей: Дис. ... док. филол. наук. М., 1995. С. 39.

[193] *Ключевский В.О.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 7. М., 1989. С. 71–72.

[194] Там же. С. 72.

[195] Ср., напр., экспозиции в «Сказании о Борисе и Глебе», «Житии Александра Невского», «Житии Аввакума» и др.

[196] Автор поступает подобно Нестору, который включил в «Житие преподобного Феодосия» ряд эпизодов, повествующих о других монахах Печерского монастыря. С.А. Богуславский вообще говорит о сходстве стилистики севернорусских житий со стилистикой византийских и киевских агиографических памятников, а это, по его мнению, указывает на непрерывность литературных традиций (См.: *Богуславский С.А.* Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии // Статьи по славянской филологии и русской словесности. Л., 1928. С. 332–336).

[197] Ср.: *Иоанн Лествичник.* Лествица. Изд. Св. Троицкой Сергиевой лавры, 1898. С. 204. Слово 26, 156: «Неленостная душа воздвигает бесов на брань против себя; с умножением же браней умножаются и венцы. Неуязвляемый супостатами не получит никакого венца; а кто от случающихся падений не упадает духом, того восхваляют ангелы как храброго воина».

[198] Ср. с наблюдениями В. М. Кириллина над стилем Епифания Премудрого в «Житии Сергия Радонежского»: *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000. С. 213.

[199] Либо один из неологизмов автора, либо архаизм (корень «сек» – «сик»). Серебрянский предположил описку: скверности (см.: Житие препо-

добного Евфросина Псковского. ПДПИ. Т. 173. С. 71 (текст); Описки в рукописи. С. IV). По Срезневскому: «сикер» – хмельной напиток; «сокыра, сокира» – топор. См.: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 2003 (репринт: СПб., 1903). Т. 3. Стлб. 348, 460.

[200] См., напр.: *Коновалова О.Ф.* Традиционная метафора в «Житии Стефана Пермского» // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 246–248.

[201] Согласно терминологии В.В. Виноградова. Подробнее см.: *Первушин М.В.* О стиле «Жития Евфросина Псковского» // Русская речь. 2007. № 5. С. 74–78.

[202] *Виноградов В.В.* К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 373–379.

[203] *Лихачев Д.С.* Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение. СПб., 1997. С. 261.

[204] См.: *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. В частности, раздел I: Древнерусские представления о священных числах и их особенности. С. 14–50.

[205] Там же. С. 273.

[206] Там же. С. 130.

[207] Согласно В.И. Охотниковой, это «гендиадис» (см.: *Охотникова В.И.* Принципы литературной переработки источника при создании Василием-Варлаамом Жития Евфросина Псковского // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 268). Однако, насколько нам известно, термин «гендиадис» (от греч. ἐνδιάδις – «один» «через» «дважды», т. е. одно понятие выражается через два слова) употребляется в филологии в двух значениях. 1) Это фигура речи, где существительное используется «вместо существительного и прилагательного». Например: «Рим силен отвагой и мужами» вместо «отважными мужами»; «мы получили благодать и апостольство» (Рим 1:5), вместо «благодать апостольства», т. е. это такое грамматическое явление, которое заключается в том, что союз «и» в определенных случаях выражает не сочинительную, а подчинительную связь, т. е. связывает не равноправные слова, а такие, одно из которых подчинено другому. Или сложные прилагательные разделяются на исходные составляющие части. Например: «тоска дорожная, железная» (А. Блок «На железной дороге»). (См.: *Гаспаров М.Л.* Гендиадис // Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2003. Стлб. 161.) 2) В научном обиходе «гендиадис» – это способ словообразования – разновидность сложения, в котором второй компонент представляет собой фонетическое видоизменение первого, например: коза-дереза, страсти-мордасти, трава-мурава, фокус-покус, чудо-юдо.

[208] Термин Д.С. Лихачева. Подробнее см.: *Лихачев Д.С.* Историческая поэтика русской литературы… С. 255.

[209] Житие Стефана, епископа Пермского // Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления. СПб., 1995. С. 184.

[210] См. подробное исследование об этом в: *Кириллин В.М.* Епифаний Премудрый: умозрение в числах о Сергие Радонежском // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 6. Ч. 1. С. 80–120.

[211] *Спивак Д.Л.* Матричные построения в стиле «плетения словес» // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 105–106.

[212] *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. С. 38–39.

[213] *Иванов М.С.* К проблеме богословского наследия Древней Руси (XI – начало XIII в.) // БТ. М., 1989. Сб. № 29. С. 20–26; *Он же.* К вопросу о богословии символа // ЖМП. М., 1984. № 4. С. 70–71.

[214] *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. С. 146.

[215] Там же. С. 283–284.

[216] В скобках даны слова, замененные пресвитером Василием во второй редакции.

[217] Его значения в словарной статье – врач, человек с высшей ученой степенью, специалист в области техники (см.: СлРЯ. М., 1977. Вып. 4. С. 293). В контексте жития «доктор» имеет значения, подобные словарным, но не отмеченные в нем.

[218] От «голчить» – кричать, шуметь, громко разговаривать.

[219] СлРЯ. М., 1979. Вып. 6. С. 129.

[220] СлРЯ. М., 1986. Вып. 11. С. 369. Это слово встречается здесь со ссылкой лишь на рассматриваемую нами «Отписку» Филиппа.

[221] СлРЯ. М., 1981. Вып. 8. С. 146. Согласно словарю И.И. Срезневского, это также обозначает «воинов полк, рать». См.: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 2003 (репринт: СПб., 1893). Т. 1. Стлб. 1381.

[222] Этот термин введен Э.Р. Курциусом в 30–40-е гг. XX в. (*Curtius E.R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern; München, 1984 [10 Aufl.]. S. 89–115) и до сих пор не имеет в науке однозначного определения. Сегодня большинством исследователей принимается широкое толкование этого термина, положено оно в основу и настоящего исследования: «Топосом может быть любой повторяющийся элемент текста – от отдельной устойчивой литературной формулы до мотива, сюжета или идеи» (см., например: *Буланин Д.М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. München, 1991 [Slavistische Beiträge. Bg. 278]. С. 218–219).

[223] *Руди Т.Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография. Исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. С. 62.

[224] См. работы о древнерусских житиях: *Некрасов И.С.* Зарождение национальной литературы в Северной Руси. Одесса, 1870; *Яхонтов И.* Жития святых северорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881; а также: *Кусков В.В.* Литература высоких нравственных идеалов // Древнерусские предания (XI–XVI вв.). М., 1982; *Иванова М.В.* Древнерусские жития конца XIV–XV вв. как источник русского литературного языка. М., 1998.

[225] *Лихачев Д.С.* Историческая поэтика русской литературы... С. 210.

[226] То есть возникновение особой мнемонической связи между агиографом и читателем жития: «В филологических исследованиях семантический инвариант, общий для всех членов модальной или коммуникативной парадигмы и производный от объективной смысловой константы, называется пропозицией. В терминах пропозиции можно утверждать, что и автор жития, и его читатель объединены общностью истинностного значения, житийный текст воспринимается как безусловно достоверный, а эмоциональное переживание читателем жизненного подвига святого и его посмертных чудес полностью реализует прагматическую установку агиографа» (см.: *Растягаев А.В.* Проблема художественного ка-

нона древнерусской агиографии // Вестник Самарского государственного университета. Литературоведение. 2006. № 5/1 (45). С. 89–90).

[227] *Растягаев А.В.* Проблема художественного канона древнерусской агиографии. С. 90.

[228] *Лихачев Д.С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1989. С. 90 и далее.

[229] См., напр.: *Колядич Т.М.* Воспоминания писателей: проблемы поэтики жанра. М., 1998. С. 10–11.

[230] *Кириллин В.М.* Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигидрия». М., 2007. С. 76.

[231] *Шевырев С.П.* История русской словесности. М., 1859. С. XX.

[232] *Ключевский В.О.* Очерки и речи. Б. м., б. г. С. 437.

[233] *Ключевский В.О.* Собр. соч. Т. 7. С. 85–86.

[234] Там же. С. 76.

[235] См., напр.: *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 2. 2-я пол. С. 449; *Ключевский В.О.* Собр. соч. Т. 7. С. 76; *Адрианова-Перетц В.П.* Житие Евфросина // История русской литературы. М.; Л., 1945. Т. II. Ч. 1. С. 406–407 и др.

[236] Невкупные священники (попы) – священники, не объединенные в корпорации («соборы»). См.: СлРЯ. Вып. 11. М., 1986. С. 47.

[237] По: *Круглова Т.В.* Церковь и духовенство средневекового Пскова. Ч. 3 // Махаон. 2001. № 15, май-июнь (http://history.machaon.ru/all/number_15/pervajmo/kruglova_print/index.html).

[238] Там же.

[239] Цит. по: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы... С. 156. См. также: *Градицкий М.* Геннадий, архиепископ Новгородский // Православное обозрение. М., 1878. С. 72.

[240] *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Кн. 1. Господство дома св. Владимира. X–XVI столетия. СПб., 1912. С. 251.

[241] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 66.

[242] Там же.

[243] Там же.

[244] Там же. С. 68.

[245] Там же.

[246] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1: П1Л. С. 84.

[247] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2: П2Л. С. 69.

[248] Там же.

[249] По: *Круглова Т.В.* Церковь и духовенство средневекового Пскова. Ч. 2 // Махаон. 2001. № 14, март-апрель (http://history.machaon.ru/all/number_14/pervajmo/kruglova_print/index.html).

[250] Послание архиепископа Геннадия собору русских епископов // *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – нач. XVI вв. М.; Л., 1955. С. 381.

[251] Там же.

[252] *Макарий (Булгаков), митр.* История русской церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 305.

[253] *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей... С. 270.

[254] См.: *Ундольский В. М.* Славяно-русские рукописи... С. 135; Окозрительный устав архиепископа Новгородского Геннадия. М., 2000.

[255] См.: Максим Грек, святогорец // Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе. СПб., 1859. Ч. 18. С. 192.

[256] Димитрий написал послание митрополиту Геннадию, в котором указывал равнозначность обеих практик пения аллилуйи. Большинство исследователей признают, что местом написания послания был Рим, Е. Е. Голубинский полагает, что оно написано в Москве (Цит. по: *Серебрянский Н. И.* Очерки... С. 101).

[257] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1: П1Л. С. 81.

[258] Напомним, что послание Дмитрия датируется временем от 1486 по 1493 год (см. гл. I настоящей работы).

[259] Там же.

[260] И действительно, Геннадий был назначен на кафедру из Москвы, вопреки существовавшей ранее традиции избрания новгородского архиерея из местного духовенства на вече, т. е. всем народом. Геннадий был вторым москвичом на этом посту. Первым был архиепископ Сергий, но его правление было кратковременным (меньше года). Подробнее см.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 49–51.

[261] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1: П1Л. С. 83.

[262] Там же.

[263] *Охотникова В. И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 37, 42.

[264] См., напр.: *Круглова Т. В.* Церковь и духовенство средневекового Пскова. Ч. 3 // Махаон. 2001. № 15, май-июнь (http://history.machaon.ru/all/number_15/pervajmo/kruglova_print/index.html).

[265] По рукописному памятнику см.: Ф. 256, № 358. Л. 380–385. Переиздан: Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. Памятники древнего канонического права. № 48. Стлб. 416–418; *Макарий (Булгаков), митр.* История русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб., 1889. С. 7; *Он же.* История Русской Церкви. Кн. 3. Прил. № 28 к Т. 4. С. 454–457.

[266] См.: *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике со старообрядцами... С. 204.

[267] *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 3. С. 454.

[268] *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике со старообрядцами... С. 203.

[269] Библиографию описаний рукописи см.: *Вздорнов Г. И.* Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV–XV веков // ТОДРЛ. Т. 23. Л., 1968. С. 174.

[270] См.: *Леонид, арх.* Сведение о славянских рукописях поступивших из книгохранилища Св. Троицкой Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 году. М., 1887. Вып. 2. С. 306. № 5.

[271] См.: Собрание рукописных книг МДА, фундаментальное. М., 1975–1985. С. 57. № 142.

[272] Там же.

[273] *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике со старообрядцами... С. 203.

[274] Подробно об этом см.: *Ключевский В. О.* Собр. соч. Т. 7. С. 82–85; *Он же.* Древнерусские жития святых... С. 256, прим. 2.

[275] См.: *Серебрянский Н. И.* Очерки... С. 243–244.

[276] См.: *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей... С. 16.

[277] См. *Голубинский Е.Е.* К нашей полемике со старообрядцами... С. 209.

[278] См. напр.: *Макарий (Булгаков), митр.* История русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб., 1889; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы. Харьков, 1859; *Руднев Н.А.* Рассуждения о ересях и расколах, бывших в Русской Церкви со времени Владимира Великого до Ивана Грозного. М., 1838 и др.

[279] См.: *Ключевский В.О.* Православие в России. С. 159–160.

[280] См. напр.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской Церкви. Период III (1410–1588). М., 1888. С. 187–196, особо см. прим. 306.

[281] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 84.

[282] Ср.: «Правда, что русские летописцы крайне скупы на подробности; однако ж ум внимательный, одаренный историческою догадкою, может дополнять недостатки соображением...» (*Карамзин Н.М.* Избранные произведения. М., 1966. С. 176).

[283] *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина... С. 101.

[284] См.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 2. С. 75.

[285] Житие Сергия Радонежского // ПЛДР. XIV – середина XV века. С. 366.

[286] См.: *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей... С. 14.

[287] О нем см.: *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 1. 2-я пол. С. 171–175, 192–195 и др.

[288] РГБ, ф. 173/I, собр. МДА, № 205, л. 30.

[289] Подробнее об этом см.: *Кириллин В.М.* Западный мир в восприятии Симеона Суздальского и его современников – участников Ферраро-Флорентийского собора // Древнерусская литература: тема Запада в XIII–XV вв. и повествовательное творчество. М., 2002. С. 106–107; а также: *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей... Приложения. № XVII. С. 89, 90, 102; РГБ, ф. 113, № 645. Л. 121: «Сын же его (императора Мануила. – *М. П.*) кир-калуянъ по нем нача царствовати, лето 6933, православен».

[290] Θρησκευτική καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία. Ἀθῆναι, 1966. Т. 9. Стлб. 829.

[291] *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. М., 1993 (репринт: 1913). С. 1386.

[292] Фактически император Иоанн начал управлять государством с 1422 года. Известно его послание к папе Мартину V, датированное 1422 г. См.: *Остроумов И.Н.* История Флорентийского собора. М., 1847. С. 20; *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 3. С. 346.

[293] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 246.

[294] *Тихомиров М.Н.* Средневековая Россия на международных путях (XIV–XV вв.). М., 1966. С. 85.

[295] Там же.

[296] См.: *Петросян Ю.А.* Русские на берегах Босфора. СПб., 1998. С. 79–89.

[297] См. свидетельства об этом: *Тихомиров М.Н.* Средневековая Россия... С. 81–87, 146 и др.; *Федотов Г.П.* Трагедия древнерусской святости // Путь. 1931. № 27. С. 52–53, 58; *Любавский М.К.* Лекции по древней русской истории до конца XIV века. СПб., 2002. С. 324; *Некрасов И.С.* Зарождение национальной литературы в северной Руси. Одесса, 1870. С. 144–145; *Петросян Ю.А.* Русские на берегах Босфора. С. 79–89 и др.

[298] *Тихомиров М.Н.* Средневековая Россия... С. 82–84.

[299] См. по: *Петросян Ю.А.* Русские... С. 84–85.

[300] См., к примеру, прекрасный разбор этой темы: *Нильский И.Ф.* К истории споров об аллилуии... С. 715–717.

[301] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 250.

[302] См.: *Дьяченко Г., свящ.* Полный церковно-славянский словарь. М., 2001 (репринт: 1900). Прибавление. С. 988, стлб. 2.

[303] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 272.

[304] *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 7. С. 329, 381: Определения Соборов 1666 и 1667 годов.

[305] Там же. С. 381.

[306] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 109–110.

[307] Θρησκευτική... Т. 9. Стлб. 829.

[308] О чудотворной Цареградской иконе Божией Матери, находящейся в Спасо-Елиазаровском монастыре Псковской епархии / Сост. архим. Платон. Псков, 1896.

[309] Здесь современная исследовательница Т. В. Круглова в своей диссертации на соискание степени кандидата исторических наук делает предположение, с которым невозможно согласиться, о том, что «время спора приходится на владычество Евфимия I (1424–1429)», причем активно использует в своей работе Первоначальную редакцию «Жития Евфросина». См.: *Круглова Т.В.* Церковь и духовенство средневекового Пскова. Ч. 3 // Махаон. 2001. № 15, май-июнь (http://history.machaon.ru/all/number_15/pervajmo/kruglova_print/index.html).

[310] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2: П2Л. С. 49.

[311] См.: *Тихомиров П.И., прот.* Кафедра Новгородских святителей со времени введения христианства в Новгороде до покорения его Московской державе. Новгород, 1891. Т. 1. С. 258.

[312] РГБ. Ф. 256, № 154. Л. 395–419. Житие святителя Евфимия Новгородского // Памятники старинной русской литературы гр. Г. Кушелева-Безбородко. Вып. 4: Повести религиозного содержания, древние поучения и послания. СПб., 1862. С. 16–26.

[313] См.: *Никитин В.А.* Житие и труды святителя Евфимия, архиепископа Новгородского // БТ. М., 1983. № 24. С. 295.

[314] *Экземплярский А.В.* Великие и удельные князья северной Руси в татарский период с 1238 года по 1505 год. М., 1998. С. 313. Ср.: ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2: П2Л. С. 49–50; П3Л. С. 139.

[315] *Ключевский В.О.* Православие в России... С. 394.

[316] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2: П2Л. С. 49–50; П3Л. С. 139.

[317] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 255.

[318] Цит. по: *Родникова И.С.* Образ Богоматери Чирской: к вопросу о почитании и сложении иконографического типа // Псков в российской и европейской истории. М., 2003. С. 356.

[319] Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. Памятники древнего канонического права, № 51. Стлб. 427.

[320] Там же. Стлб. 437.

[321] См.: *Ключевский В.О.* Православие в России... С. 394.

[322] См.: *Голубинский Е.Е.* История русской Церкви. Т. 2. 2-я пол. С. 459, прим. 1.

[323] ПСРЛ. М.; Л., 1941. Т. 5. Вып. 1: П1Л. С. 73.

[324] Послание к Афанасию, ктитору великия лавры святаго Николы о трегубой аллилуи // Православный собеседник. Казань, 1866. Июнь. С. 137–166.

[325] *Ключевский В.О.* Православие в России... С. 401.

[326] Послание Корнилия инока Снетныя горы к сыну его попу Ивану, хотящу второму браку сочтатися // Памятники древней письменности и искусства. № CLVI: Отчеты о заседаниях Императорского общества любителей древней письменности в 1903–1904 году с приложениями. Приложение № 4. М., 1904. С. 16–22.

[327] *Серебрянский Н.И.* Один из малоизвестных памятников псковской монастырской письменности // Памятники древней письменности и искусства. № CLVI: Отчеты о заседаниях Императорского общества любителей древней письменности в 1903–1904 году с приложениями. Приложение № 4. М., 1904. С. 10.

[328] *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. М., 1994 (репринт: СПб., 1917). С. 292–293.

[329] Послание к Афанасию, ктитору великия лавры святаго Николы о трегубой аллилуи // Православный собеседник. Казань, 1866. Июнь. С. 140, 144.

[330] См., напр.: *Клибанов А.И.* Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI века. М., 1960. С. 173–176.

[331] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 112.

[332] *Дмитриев Л.А.* Сюжетное повествование в житийных памятниках XIII–XV вв. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 210–211. Кроме житийной литературы с элементами беллетристики, авторы этого сборника выделяют целую группу древнерусских произведений, причисляя ее к беллетристическому жанру. Подробнее см. главу IX: «Оригинальная беллетристика XV в.» (с. 360–386). Удивительная закономерность всех этих произведений, в том числе и житийных, заключается во времени их возникновения: большинство из них было написано во второй половине – конце XV столетия.

[333] Подробное обоснование последовательности редакций этого «Жития» и их датировки см.: Повести о житии Михаила Клопского / Подгот. текста и статья Л.А. Дмитриева. М.; Л., 1958.

[334] Житие Петра, царевича Ордынского // Русские повести XV–XVI веков / Подгот. текста М.О. Скрипиля. М.; Л., 1958. С. 98–105.

[335] Житие Иоанна Новгородского // ВМЧ, сентябрь, дни 1–13. СПб., 1848. Стлб. 327–347.

[336] Житие Михаила Черниговского // *Серебрянский Н.И.* Древнерусские княжеские жития (обзор редакций и тексты). М., 1915. Приложения. С. 55–86.

[337] *Федотова М.А.* Житие Никиты Столпника Переяславского (рукописная традиция Жития) // Русская агиография: исследования, публика-

ции, полемика. СПб., 2005. С. 309–331 (в приложении публикация «Жития», с. 323–331).

[338] *Скрипиль М. О.* Повесть о Петре и Февронии (тексты) // ТОДРЛ. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 225–247.

[339] Записка Иннокентия о последних днях Пафнутия Боровского // *Ключевский В. О.* Древнерусские жития... С. 439–453; ПЛДР. 2-я пол. XV в. М., 1982. С. 478–513.

[340] Подробнее см.: *Лурье Я. С.* Судьба беллетристики в XVI в. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 387–449.

[341] РНБ. Софийское собр. № 1364, 1389; Солов. собр., № 834/944 (цит. по: *Лурье Я. С.* Судьба беллетристики... С. 423).

[342] *Зимин А. А.* Ермолай-Еразм и «Повесть о Петре и Февронии» // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 229–233.

[343] Цит. по: РГБ. Ф. 173/I (собр. МДА), № 491. Л. 466.

[344] *Ключевский В. О.* Собр. соч. Т. 7. С. 87.

[345] РГБ. Ф. 304. № 200. Л. 274–275 об. Издано: *Максим Грек, преп.* Сочинения. С. Посад, 1910. Ч. 1. С. 88–89.

[346] Е. Е. Голубинский считал, что распространение сугубой аллилуйи обязано в большинстве своем преподобному Максиму Греку и то определение Стоглава о сугубой аллилуии (см. об этом ниже) основано именно на слове преподобного Максима. То, что собор ссылался на житие Евфросина, Е. Е. Голубинский объясняет отсутствием авторитета как самого Максима, так и всех греков в то время у русских (см.: *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике со старообрядцами... С. 216–218).

[347] Цит. по: *Ключевский В. О.* Собр. соч. Т. 7. С. 84–85; *Тальберг Н. Д.* Святая Русь. СПб., 1992. С. 24.

[348] *Серебрянский Н. И.* Очерки... С. 81, 158.

[349] О разночтениях в списках канонизированных святых см.: *Макарий (Веретенников), архим.* Канонизация святых в Русской Церкви при митрополите Макарии // Вышенский паломник. Рязань, 1998. № 1. С. 107–109; *Голубинский Е. Е.* История канонизации... С. 99–100; *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 123–124.

[350] *Макарий (Веретенников), арх.* Канонизация святых... С. 109.

[351] *Васильев В. П.* История канонизации русских святых. С. 176.

[352] Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. 1. № 213. С. 203–204.

[353] Житие Сергия Радонежского... С. 258.

[354] См.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 286–288.

[355] *Серебрянский Н. И.* Очерки... С. 120.

[356] *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический... С. 100. Н. И. Серебрянский (см.: *Серебрянский Н. И.* Очерки... С. 93–94) совершенно безосновательно подвергает сомнению это замечание митрополита Евгения. Мы же не видим никакого повода сомневаться в изложенных фактах владыки, памятуя о его «исторической осторожности» (см. выше).

[357] Историю текста Службы Евфросину см. в: *Охотникова В. И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 302–310.

[358] См. подробнее в статье: *Охотникова В. И.* Принципы литературной переработки источника при создании Василием-Варлаамом Жития Евфросина Псковского. С. 264–280.

[359] См. об этом: *Ключевский В.О.* Православие в России... С. 171; а также рукопись Ф. 310, № 321.

[360] См.: *Ключевский В.О.* Православие в России... С. 211; *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 162.

[361] Об этом памятнике см. гл. III настоящего исследования (рукопись: Ф. 310. № 624). О самом памятнике см. также: *Смирнов С.* Древнерусский духовник. М., 1913. С. 149–152.

[362] См.: Житие преподобного отца нашего Серапиона, иже на реце Толве, псковского чудотворца // Странник. 1874. Т. II. Ч. 1. С. 159–171; Житие преп. Серапиона, псковского чудотворца. Псков, 1906.

[363] См., напр.: *Дьяченко Г., прот.* Полный церковно-славянский словарь... С. 12. Стлб. 1, статья «Аллилуия»: «Митрополит Макарий порицал употребление сугубой аллилуии: иже поют мнози по дважды аллилуия, а не трегубо, на грех себе поют и на осуждение. См. Фил. Черн. Ист. русск. церк. 3, § 36.»

[364] См.: *Воронин Ф.* Святитель Макарий, митрополит Московский и всея Руси, и его литературная деятельность // БТ. М., 1996. № 32. С. 120–222.

[365] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития... С. 460–463.

[366] Там же. С. 225, прим. 3.

[367] См. подробнее: *Мусин А.Е.* Соборы митрополита Макария 1547–1549 гг. и проблема авторитета в культуре XVI в. // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья: XVI век. СПб., 2003. С. 146–165.

[368] См., напр.: *Лебедев Н.* Макарий, митрополит Всероссийский (1482–1563). М., 1877. С. I–II; *Васильев В.П.* История канонизации русских святых. С. 176; *Макарий (Булгаков), митр.* История русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 33–34, 124–125; *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 103–104; *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1993. С. 433; *Хорошев А.С.* Политическая история русской канонизации... С. 171; *Макарий (Веретенников), архим.* Канонизация... С. 110 и др.

[369] *Емченко Е.Б.* Стоглав: исследование и текст. М., 2000. С. 250–253.

[370] См.: *Мусин А.Е.* «Новые чудотворцы» и проблема авторитета в культуре XVI в. // Русское искусство позднего средневековья: XVI век: Тез. докл. междунар. конф. Москва, 12–14 января 2000 г. СПб., 2000. С. 21–25.

[371] *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 104–105.

[372] Там же. С. 41.

[373] См.: *Голубинский Е.Е.* К нашей полемике... С. 208.

[374] См.: Канонизация святых. Поместный собор Русской Православной Церкви, посвященный юбилею 1000-летия крещения Руси. Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988. С. 18; *Георгий (Тертышников), архим.* Критерий канонизации местночтимых святых в Русской Православной Церкви // Альфа и омега. М., 1999. № 3 (21). С. 187.

[375] Об этом говорили: Е.Е. Голубинский в своей «История канонизации...» (с. 72, 74, 83); В.О. Ключевский в «Древнерусских житиях...» (с. 158, 387–388) – на этих страницах указаны примеры, когда местное чествование подвижников устанавливалось без всякого разрешения высшей власти, – а также см.: *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии... Стлб. 342.

[376] См.: Канонизация святых. Поместный собор... С. 21.

[377] См.: *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 2. 1-я пол. С. 771–772. Ср.: *Карамзин Н.М.* История государства Российского. СПб., 1817. Т. 8. С. 108–110. Однако не все в XIX в. так положительно отзывались о Стоглаве. К примеру, С.М. Соловьев отрицал какую-либо пользу этого собора как для Русской Церкви, так и для Российского государства (см.: *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1989. Т. 7. Кн. 4. С. 74–95).

[378] Название «Стоглав» или «Стоглавник» впервые появляется в рукописях с конца XVI в. (см.: ГИМ, собр. Уваров., № 696). Цит. по: *Емченко Е.Б.* Стоглав... С. 8.

[379] Цит. по: *Емченко Е.Б.* Стоглав... С. 305 (изд. рукописи: РГБ. Ф. 256, № 425): гл. 41, вопр. 5.

[380] Там же.

[381] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 160.

[382] *Емченко Е.Б.* Стоглав... С. 251–252: гл. 4.

[383] *Емченко Е.Б.* Стоглав... С. 319: гл. 42.

[384] См. их описание в библиографии, в разделе «Рукописи» и «Старопечатные книги».

[385] РГБ. Ф. 228, № 12. Л. 263.

[386] *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 224–225.

[387] *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей... Ч. 1. С. 162.

[388] См.: *Веретенников П., свящ.* Святитель Геннадий, архиепископ Новгородский // ЖМП. М., 1981. № 6. С. 75.

[389] По: *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 227.

[390] Там же.

[391] *Мусин А.Е.* «Новые чудотворцы» и проблема авторитета в культуре... С. 21–25.

[392] Святцы. Киев, 1629.

[393] *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 227–238.

[394] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 161, прим. 1. Здесь можно заметить непоследовательность взглядов Н.И. Серебрянского, который чуть ранее, на с. 78–82 цитированного издания, говорит о распространенности и значительной популярности редакции Василия среди книжных людей XVI–XVII вв., а следовательно, и распространенности памяти святого.

[395] См. сводную таблицу русских святых, которым праздновалось в Московском Успенском соборе, по уставным записям этого собора, в рус. приложении к кн.: *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 410–427.

[396] *Сергий (Шелонин), инок.* Канон всем русским святым // Альфа и омега. М., 2002. № 2 (32). С. 170. См. о нем: *Панченко О.В.* «Канон всем русским святым» соловецкого писателя XVII века // Альфа и омега. М., 2002. № 2 (32). С. 150–166; *Он же.* Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. I. «Похвальное слово русским преподобным» — сочинение Сергия Шелонина (вопросы атрибуции, датировка, характеристика авторских редакций) // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 53. С. 547–592.

[397] На полях сноска: «маи 15 день».

[398] *Сергий (Шелонин), инок.* Похвальное слово русским преподобным // Альфа и омега. М., 2001. № 2 (28). С. 166.

[399] Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875. Т. 1. С. 162. Здесь хотелось бы отметить разницу в трактовке этого события в житии у Неронова и в «Истории...» митрополита Макария (Булгакова). Митрополит пишет, что после укора Григория «Никон назвал сказание о Евфросине ложным» (см. его «Историю...». Т. 7. С. 117). Слова патриарха в житии Неронова говорят нам о другом: Никон не сказание назвал ложным, а усомнился в авторитете самого Евфросина. Не смеем утверждать, но нам кажется, что митрополит Макарий вложил в уста Никона уже последующее определение Большого собора.

[400] Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов. М., 1893. С. 30–31.

[401] Там же. С. 8.

[402] Материалы для истории раскола... М., 1876. Т. 2. С. 220–222.

[403] *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Париж, 1959 (репринт: М., 1992). Т. 2. С. 232.

[404] ГИМ, Синод. № 314. Цит. по: *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 169, прим. 1.

[405] О факте единоличного решения Патриарха говорит и Т. Манухина, но ее высказывание лишь повторяет мнение Е. Е. Голубинского, а потому не представляет особого авторитета. См.: *Манухина Т.* Святая благоверная княжна Анна Кашинская. Париж, 1954. С. 139.

[406] Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. М., 1828. Т. 4. № 53. Цит. по: *Горский И., свящ.* Патриарх Всероссийский Иоаким в борьбе с расколом // Странник. 1864. Март. С. 120

[407] Основные его события достаточно изучены и известны. Подробнее см., напр.: *Буганов В.И.* Московские восстания конца XVII века. М., 1969.

[408] *Синицына Н.В.* К истории русского раскола последней трети XVII века (Соловецкое и Московское восстания) // *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 7. С. 519.

[409] *Полознев Д.Ф.* Московские патриархи Иоасаф II, Питирим, Иоаким и Адриан // *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 7. С. 487.

[410] Сильвестра Медведева Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92, в нихже что содеяся во гражданстве // ЧОИДР. М., 1894. Кн. 4. С. 78–79.

[411] «Совершается собор его в обители его, идеже лежат мощи его и идеже храм его». См.: *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 169, прим. 1.

[412] См.: *Барсуков Н.П.* Источники... Стлб. 185.

[413] См. напр.: Пролог. М., 1696. II полугодие. Л. 339; Святцы. Супрасль. Благовещенский монастырь. 1796. Л. 106 об. и др. РГБ, ф. 218, № 36 (Святцы, начало XVIII века). Л. 95 об.; РГБ, ф. 218, № 607 (Святцы с пасхалией, первая половина XIX века). Л. 84; РГБ, ф. 310, № 125 (из святцев с летописцем выписка о русских святых, XIX век). Л. 18 об. и др.

[414] См., напр.: *Малышев В.И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960.

[415] *Бойнова Т.М.* Система норм словоизменения в книжно-литературном языке... С. 16–19.

[416] В употреблении слов «сюжет» и «фабула» (которые здесь умышленно опускаются) в русском научном языке нет полного единства: терми-

ны эти постоянно смешиваются между собой и применяются различными авторами в разных, иногда прямо противоположных значениях. См. об этом: *Кожинов В.В.* Сюжет, фабула, композиция // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Роды и жанры литературы. М., 1964. С. 423–425; *Захаров В.Н.* О сюжете и фабуле литературного произведения // Принципы анализа литературного произведения. М., 1984. С. 135 и далее; *Ветловская В.Е.* Вопросы теории сюжета // Русская литература и культура Нового времени. СПб., 1994. С. 200; *Томашевский Б.В.* Теория литературы. Поэтика. М.,1996. С.180–182; *Егоров Б.Ф., Зарецкий В.А., Гушанская Е.М. и др.* Сюжет и фабула // Вопросы сюжетосложения. Рига, 1978. Вып. 5. С. 19 и далее.

[417] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси... С. 283–284.

[418] *Архангельский А.С.* Заметки на программу по истории русской литературы... С. 10.

[419] *Плигузов А.И., Янин В.Л.* Послесловие к книге В.О. Ключевского... С. 1.

[420] Ср.: *Топоров В.Н.* Об этой книге // *Панчин А.М.* Вертоград златословный. М., 2007. С. 5.

[421] Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 1. С. 3.

[422] *Демин А.С.* Принципы составления фундаментальной истории древнерусской литературы // *Демин А.С.* О древнерусском литературном творчестве: Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. от Илариона до Ломоносова. М., 2003. С. 559–560.

[423] *Испр., в рукоп.:* руисни.

[424] *Испр., в рукоп.:* з^западу и^зсевера.

[425] *На полях:* чтению.

М. Е. Башлыкова

ТОПИКА ЖИТИЙ В КИЕВО-ПЕЧЕРСКОМ ПАТЕРИКЕ РЕДАКЦИИ 1661 ГОДА

ВВЕДЕНИЕ

Киево-Печерский патерик – первое произведение русской патерикографии. Принадлежа к числу самых ранних произведений древнерусской литературы, патерик является и одним из ярчайших ее памятников, оказавшим влияние на все последующее развитие агиографического жанра. Оно нередко выражалось в цитировании фрагментов текстов, входивших в состав патерика, и в использовании его топики. Поэтому изучение топики[1] этого памятника представляет собой важную задачу.

В формировании топики средневековой христианской литературы, и особенно ее агиографического жанра, важнейшую роль играл принцип подражания Христу – Imitatio Christi. Этот принцип был мировоззренческим, что и определяло его проникновение во все области литературы. Как на его библейские корни можно указать на слова самого Иисуса Христа: «Научитесь от Меня...»[2] и «...будьте совершенны, яко совершен Отец ваш Небесный»[3]; прямой призыв к подражанию встречается в Послании св. апостола Павла: «Бывайте убо подражатели Богу, якоже чада возлюбленная»[4].

Согласно христианскому богословию, человек, созданный по образу и подобию Божию, утратил это подобие при грехопадении, но после искупления – крестной смерти Христа – был призван снова уподобиться Богу[5]. Поэтому вся жизнь человека рассматривалась как попытка осуществления в его жизни образца поведения, данного в Евангелиях совершенным Человеком. И самая высшая точка этого образца – мученичество Христа, бывшее необходимым условием Его победы над злом, в средние века находило отображение в аскетической жизни монахов, которые воспринимались обществом как «наследники и последователи мучеников»[6]. Средневековой культуре была свойственна иерархичность, она же была принадлежностью

принципа Imitatio Christi: согласно ему признавалась необходимость подражания не только Богу, но и святому человеку, который, осуществив в своей жизни принцип Imitatio, и сам становился объектом подражания.

Принцип Imitatio был свойствен древнерусскому обществу так же, как и всякому другому средневековому христианскому обществу. А.М. Панченко писал, что в древнерусской культуре «не только литературная, не только иконописная, но и поведенческая установка на повторение и подражание была общепринятой»[7]. Исследуя древнерусскую агиографическую литературу, О.С. Сапожникова отмечала, что вся средневековая культура была основана на принципе подобия[8].

Необходимо отметить, что на Руси принцип Imitatio имел свои особенности проявления. Благодаря отсутствию в русском менталитете «нейтральной аксиологической зоны», «сферы позитивно оцениваемого «мирского»»[9], т. е. благодаря взгляду, согласно которому человек мог стать либо святым, либо грешником, образцом для подражания мог быть только человек, отказавшийся от всего мирского – святой инок или мученик за веру. Таким образом, жизнь преподобного или мученика была образцом не только для иноков, но и для мирян, поэтому влияние житий подобных святых (преподобных, мучеников, преподобномучеников) на всю культуру Древней Руси было чрезвычайно велико.

Мировоззренческий принцип Imitatio Christi является составной частью христианской картины мира и средневекового понимания истории. Согласно святоотеческой богословской традиции, события Ветхого Завета воспринимались как прообразы Евангельской Истории; подобно этому тексты Ветхого и Нового Заветов служили средневековым авторам для уяснения истинного смысла современных им событий и были неотъемлемой частью литературных произведений, присутствуя в них в виде аллюзий, перифразов, прямых и скрытых цитат, уподоблений и т. п. «Земная» жизнь в ее конкретных проявлениях всегда соотносилась с «духовным содержанием», которое только и проявляло ее истинный смысл. Средневековые авторы стремились «увидеть во всем «временном» и «тленном», в явлениях природы, человеческой жизни, в исторических событиях символы и знаки вечного, вневременного, «духовного», божественного»[10], поэтому происходящие события воспринимались как «эхо» прошедших времен[11]; человек, получая при крещении имя какого-либо святого, становился «отра-

жением, эхом этого святого»[12]. Цитация в литературных произведениях библейских, а также других текстов, обладающих непререкаемым авторитетом в рамках средневековой христианской культуры, выражала и поддерживала эту связь[13].

Библейские тексты предоставляли средневековой литературе – как и всему средневековому обществу – образцы, модели поведения, и сами являлись ключом к пониманию текста произведения[14]. Поэтому все творчество (и литературное в том числе) было направлено на возможно лучшее истолкование священных текстов. «Слова поэта и ритора – как бы раскаты эха, воспроизводящего некогда изреченное Слово», – писал А. М. Панченко[15]. При этом в комплексе «священных книг» Евангелие играло главную роль, ветхозаветные же тексты имели второстепенное значение[16]. Это косвенно подтверждает эпизод из Киево-Печерского патерика, повествующий об искушении прп. Никиты Затворника, связанном с преимущественным чтением Ветхого Завета[17].

Библия, по выражению С. С. Аверинцева, представала собранием символов (Universum simbolicum), в котором в виде «скриптурального шифра» содержался «ключ» к разгадке тайны мироздания[18]. И. Н. Данилевский говорил об особом «семантическом фонде», предоставляемом Священным Писанием средневековым авторам для повествования о современных событиях, которые представлялись им лишь новыми формами проявления и развития библейских ситуаций и образов[19].

Учеными отмечалось особенное значение Библии в культуре Древней Руси: Б. А. Успенский говорил о том, что Библия «служила моделью восприятия мира» и «задавала парадигму его прочтения...»[20] для древнерусских писателей с необыкновенной конкретностью, поскольку русская история оказывалась сопоставимой со Священной Историей избранного народа. Так, Крещение Руси отождествлялось с избранием народа, страдание мучеников Бориса и Глеба уподоблялось библейскому повествованию о Каине и Авеле. Существование этой концепции в древнерусской культурной парадигме определило именование в дальнейшем русской земли Святой Русью, подобно Святой Земле[21].

Об особой роли Священного Писания для всех православных славянских литератур говорил Р. Пиккио. По мнению ученого, на содержание литературных произведений здесь оказывала определяющее влияние религиозная догматика. Цитаты из Священного Писания, указывающие на духовный уровень

описываемых событий, для просвещенных читателей выполняли функцию «тематических ключей» к смыслу текста[22].

Развернутая система уподоблений событий и героев современной истории библейским была отражением художественного сознания средневековья[23], которому, как и общественному сознанию, были свойственны категории «стабильности, традиционности, повторяемости»[24], уравновешивавшие средневековую эсхатологичность.

Влияние на литературу Древней Руси текстов, обладающих в христианском средневековом обществе абсолютным авторитетом, – библейских, литургических, а также творений святых отцов, – как указывалось выше, проявлялось в наличии развернутых и кратких уподоблений, аллюзий и перифразов, прямых и скрытых цитат в качестве обязательных элементов произведений древнерусской литературы. При этом писатели часто указывали на цитируемый источник[25], но столь же часто избегали этого. Тогда цитаты вплетались в авторскую речь, выдержанную в одной с ними стилистике. Такое отношение к цитируемым текстам Священного Писания, – большая или меньшая точность и полнота, пересказ, соединение в большие смысловые фрагменты, – по мнению Е. Б. Рогачевской, во многом определялось их бытованием в церковной практике, где тексты Писания часто используются фрагментарно, и в богослужебных книгах, где они приводятся «не в порядке их следования в Ветхом и Новом Заветах, а, что называется, тематически»[26].

Скрытые краткие цитаты, которые иногда называются «микроцитатами», или «невидимыми библеизмами»[27], нередко служили основанием для образования стилистических топосов (речевых формул): отрываясь от своего первоначального контекста, они обретали «семантическую и стилистическую поливалентность», которая обусловливала возможность появления их в любом контексте, что свидетельствовало о процессе превращения их в формулы[28].

Однако, и не являясь формулами, эти цитаты выполняли в тексте важную функцию: их первоначальный контекст был хорошо известен просвещенному средневековому читателю и играл не последнюю роль в семантике текста. Скрытые цитаты, как и прямые, отсылают «к своему исходному контексту, подключая его смыслы к новому, «цитирующему» тексту. Цитата указывает на свое место в цитируемом тексте, является его знаком»[29]. Таким образом, на стыке буквального значения тек-

ста и библейского повествования, на который указывала скрытая цитата, создавался своего рода «интегральный текст второго порядка»[30] – доступный немногим и самый важный. В то же время библейские цитаты могли переосмысливаться автором в контексте произведения, не сохраняя или сохраняя в очень малой степени свой первоначальный контекст[31]. Эта сложная дополнительная семантика древнерусского текста в настоящее время отнюдь не всегда очевидна современному читателю, что лишает текст аутентичного смысла, а зачастую и приводит к его искажению.

Следствием такого искаженного восприятия являлась господствовавшая в научной литературе второй половины XIX – начала XX в. оценка древнерусских агиографических произведений. Так, например, Е. Е. Голубинский с досадой говорил о функции исторической информации в житиях только как бесцветной оболочки для христианского назидания, обвинял агиографов в недостаточной «способности толково рассказывать», хотя и признавал прп. Нестора Летописца «рассказчиком совершенно удовлетворительным»[32]. В. О. Ключевский в своем основополагающем труде о древнерусской агиографии нередко затрагивал тему «общих типических черт с их неизменным, заученным выражением», которые были, «очевидно, рассчитаны не на любопытство к делам и деятелям прошлого, а на внимание набожного слушателя в церкви»[33]. Как строгий приговор звучит высказывание ученого: «Для жития дорога не живая целостность характера с его индивидуальными особенностями и житейской обстановкой, а лишь та сторона его, которая подходит под известную норму, отражает на себе известный идеал. Собственно говоря, оно отражает не жизнь отдельного человека, а развивает на судьбах его этот отвлеченный идеал»[34]. Такая оценка житийного жанра была обусловлена самим подходом к его изучению, безусловно, не вполне адекватным объекту исследования.

«Общие места», loci communes представлялись пустыми в плане исторической информации. Требование к присутствию последней было, вероятно, естественным со стороны историков, однако бесспорным являлось и то, что жития, в византийских образцах которых проявлялось влияние, с одной стороны, стилистики и литературных приемов античного романа[35], а с другой – исторического повествования[36], все же недостаточно отвечали этому требованию. Однако в тот же период со стороны исследователей древнерусской литературы – Д. И. Абра-

мовича, В. Яковлева и др. – раздавались и голоса в защиту ценности рассматриваемых элементов агиографических текстов. Так, В. Яковлев писал: «Житие, во-первых, есть произведение литературное, и от него историк может и должен требовать тех же данных, которые он находит в литературных (беллетристических) сочинениях»[37]. А. П. Кадлубовский, отмечая, что большинство житий «сходно в известном пренебрежении к конкретному факту и замене его похвальной фразой», полагал, что «более внимательный анализ и в самых этих фразах и общих характеристиках откроет известные различия между отдельными житиями»[38].

Уже в конце XX в., развивая данное направление мысли, Р. Пиккио писал, что представление, согласно которому «православные славянские тексты написаны бесцветной, однообразной и риторически бедной прозой», во многом вызвано тем, «что традиционные научные подходы методологически неподготовлены к восприятию литературы, очень далекой от нашего современного представления о "литературности"»[39]. Исследователь отмечал, что «тот, кто читает тексты, относящиеся к православной славянской литературе, сосредоточившись только на их *историческом* содержании, прочитывает их лишь наполовину. Полный смысл сообщения от него ускользает. Оценка "литературных" достоинств произведения такими читателями неизбежно будет неудовлетворительной...»[40].

Приступая к исследованию в обозначенном направлении, необходимо помнить, что на первом этапе развития литературы Древней Руси определяющее влияние на нее оказала византийская литература. Не был исключением и агиографический жанр, который складывался под влиянием традиций византийской агиографии. Это влияние проявлялось как в сюжетном, так и в стилистическом плане. Жития святых первых веков христианства, как и древние патерики, переведенные на церковнославянский язык вскоре после Крещения Руси, стали служить своеобразными литературными образцами для писателей нового христианского общества. Самим «переносом» агиографии в культурное пространство Древней Руси[41] была обусловлена неизбежность подражания древнерусских агиографов византийским образцам. Однако, заимствуя фрагменты сюжета и речевые обороты, они все же не попали в зависимость от своих учителей. Например, исследуя отечественную патериковую литературу, ученые отмечают преобладание в ней повествовательно-исторической тенденции, по сравне-

нию с древними патериками, где господствовала учительная тенденция[42].

Проблема зависимости древнерусских житийных памятников от византийской агиографии как в стилистическом, так и в сюжетном плане была поставлена учеными в конце XIX в. Мимо этой проблемы нельзя было пройти, даже разделяя взгляд Ф.А. Терновского, который по поводу заимствований из византийских житий замечал: «...тут повторялась сама жизнь, а не одни только жития»[43]. Практически все исследователи русской агиографии отмечали византийское происхождение большей части «общих мест», топосов (loci communes, κοινοὶ τόποι), впоследствии названных «формулами». Выявлением заимствований из памятников византийской литературы, рано переведенных на церковнославянский язык, занимались многие ученые, среди них – Д.И. Абрамович[44], А.А. Шахматов[45], В. Яковлев[46], С.А. Бугославский[47]. В работах этих ученых представлена широкая палитра древних житийных текстов, которые служили литературными источниками для древнерусской агиографии, но и до сих пор этот вопрос все еще дает богатую почву для исследований.

Значительный комплекс агиографической литературы был переведен на церковнославянский язык вскоре после Крещения Руси. Н.Н. Дурново, основываясь на исследовании А.И. Соболевского[48], говорил не менее чем о пяти отдельных житиях из примерно тридцати византийских памятников, переведенных на церковнославянский язык за домонгольский период[49]. Интенсивная переводческая деятельность продолжалась и в более поздний период. О.В. Творогов насчитывает в составе древнерусских четьих сборников за XII–XIV вв. более пятидесяти переводных житий и еще целый ряд агиографических произведений, дошедших до нас в виде фрагментов[50]. В произведениях самых первых древнерусских авторов обнаруживаются также следы знакомства их и с древними патериками[51]. Речь, безусловно, идет о заимствованиях, значительную часть которых составляли «общие места», топосы.

Начало систематического изучения речевых и сюжетных топосов было положено трудами Х.М. Лопарева[52], А.С. Орлова[53]. Х.М. Лопарев выявил «схему» (канон) агиографического произведения: она состояла из заглавия, в котором указывался день памяти святого, предисловия, где автор рассуждал об убожестве своего образования, главной части, повествовавшей о происхождении – родине и родителях – святого, о его обуче-

нии, об отношении к браку, аскезе и связанных с ней искушениях, о чудесах, о кончине святого, которую обычно предваряет предсмертное наставление ученикам; в следовавшем далее заключении герой повествования сравнивался с ветхо- и новозаветными святыми, после чего автор обращался к нему с молитвой. Перечисленным сюжетным топосам соответствовал широкий набор топосов речевых[54].

О литературных «формулах» древнерусской литературы как художественном средстве, о влиянии на них библейско-византийской традиции писала В.П. Адрианова-Перетц[55]. Эта тема затрагивалась в работах И.П. Еремина[56], Л.А. Дмитриева[57] и ряда других ученых.

Особый этап в изучении литературы Древней Руси и ее канонов представлен трудами Д.С. Лихачева. Ему принадлежит введение понятия «литературного этикета», – ключевого для древнерусской, и вообще средневековой, литературы[58]. «Литературный этикет», по мнению исследователя, подразумевал всеобъемлющее представление о мироустройстве, которое слагалось «из представлений о том, как должен был совершаться тот или иной ход событий; из представлений о том, как должно было вести себя действующее лицо сообразно своему положению; из представлений о том, какими словами должен описывать писатель совершающееся»; таким образом, литературный этикет представлял собой «этикет миропорядка, этикет поведения и этикет словесный»[59]. Исследование понятия «этикета», которое выявило существование явления, подразумеваемого им, не только в литературной, но и в мировоззренческой, и поведенческой сферах средневекового общества, подтвердило вывод ученого о зависимости топосов, стилистических и сюжетных «формул» не от жанра литературных произведений, а от предмета повествования. «Воинские формулы могут встречаться в житии, житийные формулы – в воинской повести, те и другие – в летописи или в поучении», – отмечал исследователь[60].

В настоящее время необходимость изучения топики древнерусской литературы признается большинством исследователей. Над ее значением размышляют не только литературоведы, но и культурологи, и философы. В своих исследованиях С.С. Аверинцев отмечал, что поэтика «общего места», свойственная средневековой культуре, представляет собой аналог «весьма долговечной стадии истории науки (и шире – истории рационализма), а именно стадии мышления преимуще-

ственно дедуктивного, силлогистического, «схоластического», мышления по образу формально-логической, геометрической или юридической парадигматики. За ним стоит гносеология, принципиально и последовательно полагающая познаваемым не частное, но общее...»[61]. Подобное мнение было высказано и В. В. Колесовым, который говорил о «формульности всех вообще выражений, дошедших до нас в старых текстах», и отмечал, что средневековые речевые формулы являлись «эквивалентными современным нам, аналитически представленным в терминах определениям»[62].

Д. С. Лихачев говорил о том, что «литературный этикет Древней Руси и связанные с ним литературные каноны нуждаются во внимательном исчерпывающем описании и "каталогизации"»[63]; подобная «каталогизация» подразумевает широкое исследование: «...помимо словесных формул следует изучать нормы выбора языка и стиля, литературные каноны в построении сюжета, отдельных ситуаций, характера действующих лиц и т. д.»[64] А. М. Панченко также определял ближайшую задачу в изучении топики как «конструирование комплекса "общих мест"»[65] и обозначал одну из перспективных задач исследования как выявление «обязательной и неотчуждаемой» национальной топики[66]. О. В. Творогов писал о том, что только «собрав обширный материал, можно переходить к исследованию литературных формул Древней Руси и ее эволюции на разных этапах развития древнерусской литературы»[67]. На необходимость описать и интерпретировать «композиционные приемы, семантические соглашения или риторические формулы», используемые славянскими писателями, указывал Р. Пиккио[68], отмечая, что определяющее влияние религиозной догматики на содержание литературных произведений компенсировалось выработкой «широкого набора формальных приемов»[69], направленных на то, чтобы сделать содержание максимально понятным и соответствующим истине[70].

Изучение топики агиографического произведения представляет собой важную задачу. Поскольку житие содержит образец святой жизни, все поведение изображаемого человека должно соответствовать мировоззренческому идеалу христианской культуры. И поэтому процитированные выше слова В. О. Ключевского об «отвлеченном идеале»[71], воплощенном в житиях, могут быть приведены здесь уже вне отрицательного контекста. В процессе изучения агиографии был выдвинут тезис о принципе уподобления как одном из основополагаю-

щих для этого жанра. О. В. Панченко было введено понятие «агиологического образца», или «агиотипа», который избирался автором житийного произведения в качестве «образца» для изображения другого святого, являющегося героем повествования. Чаще всего в произведении присутствовало два «агиологических образца»: из библейской истории и из церковной[72]. Таким образом, в полном соответствии с христианским средневековым взглядом на историю, агиограф вводил «своего героя в контекст Священной истории, в пространство sub specie aeternitatis, помещая его в единый "агиологический ряд" с подобными ему святыми, первым из которых оказывается его библейский прототип»[73]. Из сказанного становится очевидным, что агиография представляет собой благодатнейшую почву для исследования loci communes, их происхождения, развития и значения в структуре произведения.

В настоящее время над изучением древнерусской литературной топики, сюжетной и стилистической, успешно работают отечественные и зарубежные исследователи. При этом исследуются как явления, унаследованные от византийской литературы, так и оригинальные черты поэтики древнерусской литературы. В науке еще не выработано единой терминологии для обозначения сюжетных и стилистических топосов, однако намечаются пути решения этой задачи. Развернутый анализ сложившейся картины представлен в работе Е. Л. Конявской[74]. Рассматривая историю изучения топосов (loci communes, κοινοὶ τόποι) в произведениях разных жанров древнерусской литературы, она говорит об использовании Х. М. Лопаревым, чье исследование «Греческие жития святых XVIII–XIX веков» находится у истоков изучения агиографической топики, термина «общие места» для сюжетных топосов и «стереотипные фразы» – для стилистических[75]. Первым термином пользовался и В. О. Ключевский[76]. А. С. Орлов определял словесные штампы как «loci communes», а сюжетные – как «художественные шаблоны»[77]. С. А. Бугославский применял термины «трафарет» и «формула», а также образованные от них прилагательные как в отношении сюжетных топосов, так и в отношении стилистических[78]. И. П. Еремин, исследуя летописные тексты, употреблял термин «традиционные формулы»[79]. Д. С. Лихачев различал «трафарет ситуации» и ее словесное выражение – «этикетные формулы»[80]. О. В. Творогов проводит разграничение сюжетных и стилистических топосов, называя первые «устойчивыми литературными формула-

ми», или «традиционными ситуативными формулами», а вторые – «устойчивыми словосочетаниями», причем относит к последним «не только организованное грамматически сочетание слов ("не успети ничтоже", "битися крепко", "землю пусту сотворити" и т. п.), но и группу совместно повторяющихся, хотя и не связанных друг с другом грамматически слов»[81]. Определением «устойчивые словосочетания» пользуется и А.А. Пауткин[82]. Г. Подскальски использует в своем исследовании термин «топос»[83], не прижившийся в отечественном литературоведении[84]. Применение этого термина в отношении ситуативных топосов считает возможным и Е.Л. Конявская, в отношении же стилистических топосов она придерживается именования их формулами[85]. Из ученых, не упомянутых Е.Л. Конявской, следует отметить Д.М. Буланина, который, предпочитая последнее определение для обоих видов топосов, говорит о существовании параллельно со «словесными формулами» «ситуативных формул», предполагающих возможность выражения их разными словами[86]. Та же мысль высказана Е. В. Логуновой в предлагаемом ею определении формулы как «устойчивого, повторяющегося выражения для характеристики той или иной ситуации, несущего семантическую и композиционную нагрузку»[87]. При этом исследовательница замечает: «Словесной константой в чистом виде формулу представить нельзя, ведь в ее феноменологии не исключена вариативность»[88]. Т.Р. Руди, успешно исследуя топику в древнерусских житиях разных типов, активно использует термин «топос» в его расширенном толковании – формальном и содержательном, отмечая, что «топосом может быть любой повторяющийся элемент текста – от отдельной устойчивой литературной формулы до мотива, сюжета или идеи»[89].

Этот подход, используемый и в данной работе, является, на наш взгляд, наиболее плодотворным, поскольку он предоставляет широкие возможности для рассмотрения всего многообразия топики исследуемого памятника – стилистической и сюжетной. Такой комплексный подход к изучению топики представляется совершенно обоснованным: сюжет, развиваясь «согласно литературному этикету»[90], предполагал предусмотренную тем же этикетом стилистику. По замечанию Е.Л. Конявской, в агиографических произведениях общие места далеко не всегда воплощаются в виде дословного повторения тех или иных формул: часто общая идея наполняется личным авторским содержанием[91].

В данной работе нам представляется возможным использование нескольких равнозначных терминов «сюжетная формула» или «топос» – при исследовании сюжетной топики и терминов «стилистическая формула», «речевая формула», «топос» – при исследовании стилистической топики. В обоих случаях возможно употребление классического определения «общие места».

Одной из важнейших в изучении житийной топики является проблема ее полноты в конкретном произведении. По мнению Д. М. Буланина, агиографам не было свойственно стремление использовать «весь набор топосов. Литературный этикет требовал лишь, чтобы в curriculum vitae святого каждая ситуация описывалась определенными устойчивыми формулами»[92]. Проблема полноты топики в агиографическом произведении тесно связана с проблемой присутствия в нем топики византийской агиографической традиции. При рассмотрении данного ракурса обозначенной выше проблемы заимствований Д. М. Буланин указывал на невозможность использования «автоматического» подхода, поскольку «в процессе миграции из одной культурной среды в другую, как и в процессе развития отдельной национальной культуры, топос мог актуализироваться, мог редуцироваться и даже вовсе исчезнуть»[93]. В процессе освоения «византийского наследства» решающую роль играло сходство реалий, описываемых в византийской агиографии, с реалиями жизни древнерусского общества. Это отмечал в основополагающем исследовании по древнерусской агиографии В. О. Ключевский: «Обобщению, превращению в типические формулы жития подвергались такие явления русской жизни, которые напоминали собой идеальные образы восточных житий. Напротив, где являлись условия местной древнерусской действительности, мало похожей на древнехристианскую восточную пустыню, там биограф чувствовал себя в большом затруднении: он не находил для них готовых красок в своих образцах и старался говорить о них меньше или вводил их в свой рассказ в первобытной простоте»[94]. В. П. Виноградов также говорил о том, что византийский «шаблон» мог удержаться в древнерусских житиях, только если он не шел «вразрез с наличной автору действительностью»[95].

Проблема «заимствований» из византийской агиографии со временем некоторыми исследователями была уточнена как проблема «преемственности»[96]. Этот термин, как представляется, действительно лучше отражает сущность литературного

творчества автора, который в памятниках переводной агиографии искал «аналогий *деяниям* собственного героя»[97] и для их изображения использовал готовые литературные образцы. Источником их были жития основателей монашества: Антония Великого, Саввы Освященного, Евфимия Великого, Феодосия Киновиарха, составителя Студийского устава Феодора Студита, а также древние патерики: Лавсаик Палладия Еленопольского, Луг Духовный (Лимонарь) Иоанна Мосха, Римский патерик Григория Двоеслова. Преподобный Нестор Летописец по ходу повествования и сам упоминал Жития святых Антония Великого, Саввы Освященного, древние патерики. Такому свободному с точки зрения современности отношению к предшествующим произведениям, по выражению Д.С. Лихачева, способствовала ограниченность средневековых представлений об авторской собственности[98]. О.С. Сапожникова уподобляла перенос в новые тексты сюжетов, мотивов, характеристик из литературных произведений – «сакральных первоисточников» переносу «святости, осуществляемому путем перемещения вещественных реликвий» (translatio religionis)[99]. Р. Пиккио для обозначения воспринимавшихся как нормативные византийских текстов с их формальной структурой, ввел понятие «моделей», а для создаваемых новых формальных структур – понятие «модулей»[100]. При этом, как подчеркивалось И.П. Ереминым, древнерусская литература выступала в роли преемницы по отношению не к современной ей византийской литературе, а к литературе предшествующего времени[101]. Кругом первых христианских просветителей на церковнославянский язык переводились произведения, «рассчитанные на широкого читателя, доступные и по языку, и по содержанию»[102]; особенно ярко эта тенденция проявилась в агиографии, где переводу подверглись наиболее ранние жития, а не современные переводчикам произведения Симеона Метафраста с их сложной, «украшенной» стилистикой. Таким образом, древнерусской агиографией у самых истоков ее развития, с одной стороны, была воспринята относительная простота изложения, а с другой – выработан самостоятельный путь развития.

Однако влияние византийской литературы, и в частности агиографии, на литературу древнерусскую нельзя рассматривать как механическое заимствование и перенесение готовых форм. Как отмечал О.В. Творогов, древнерусские писатели искали в переводных образцах «более точных и адекват-

ных содержанию средств выражения. Это стремление проявилось в постоянном повторном обращении к греческим оригиналам и новой правке старых переводов, в осуществлении новых переводов с иных редакций памятников»[103]. Однако это не отменяло собственного творчества древнерусских писателей. Вопрос о его существовании является частью проблемы роли авторского творчества в средневековой художественной системе. Как было отмечено выше, искусство традиционалистской эпохи отличается высокой степенью канонизации. При этом средневековый художник обладал широкими возможностями изменения нормативных установлений, которые были для него, по словам В. Н. Лазарева, «своего рода руководящей нитью, напоминанием, намеком, отнюдь не стесняя его творческой фантазии, а лишь направляя ее в определенное русло»[104]. Характеризуя творчество древнерусского писателя, Д.С. Лихачев восклицал: «Перед нами творчество, а не механический подбор трафаретов, – творчество, в котором писатель стремится выразить свое представление о должном и приличествующем»[105]. Специфической чертой средневековой литературы, по мнению А. Б. Куделина, было «осознание и декларирование способов вариации традиционных элементов в процессе создания нового произведения»[106]. Эти вариации для средневековых авторов определялись тенденцией ко все большему постижению идеальной смысловой модели, осуществляемому путем углубления в канон. Данное явление и представляет собой выражение эволюции канона, являющейся важным объектом исследования в современном литературоведении[107].

Несмотря на то, что хотя в последнее время в литературоведении активно проводится работа по исследованию топики житий[108], такое важнейшее произведение древнерусской литературы, как Киево-Печерский патерик, еще не было затронуто.

Киево-Печерский патерик – первый образец жанра патерика на Руси. В то же время это произведение, в той или иной степени оказавшее влияние практически на все последующие агиографические памятники. Это влияние прослеживается как на сюжетном, так и на стилистическом уровне. Сказанное в первую очередь относится к Житию прп. Феодосия Печерского. С.А. Бугославский называл Житие прп. Феодосия Печерского «непосредственным источником» в отношении стилистики и многих элементов сюжета для появившихся позднее житий святых: жития прп. Авраамия Смоленско-

го, прп. Александра Свирского и других[109]. На основании их анализа ученый утверждал, что «традиции византийской агиографии, унаследованные киевскими агиографами, не прерываются...»[110] и в произведениях более позднего периода. На связь Жития прп. Феодосия Печерского с Житием прп. Авраамия Смоленского указывала Е.Л. Конявская, отмечая, что на Житие прп. Феодосия Печерского «опирались почти все авторы агиографических сочинений»[111]. И.А. Лобакова говорила о «типологической близости» в отношении «мотивов, образов, стиля» Житий прп. Александра Свирского и прп. Александра Ошевенского и Жития прп. Феодосия Печерского[112]. Г. Подскальски отмечал, что Житие прп. Феодосия оказывало сильное влияние на всю последующую агиографию, поскольку «поучительно в нем было не только его содержание, но и богатый набор риторических приемов»[113].

Практически только Житие прп. Феодосия Печерского было так или иначе затронуто в работах, посвященных агиографической топике[114]. Патерик же как целое еще не становился объектом подробного изучения в обозначенном контексте. Между тем Киево-Печерский патерик как объект изучения уникален: он сочетает в себе повествования о жизни подвижников разных чинов святости – игуменов, основателей монастырей, иноков-затворников и других, что предполагает наличие особенностей в плане топики. В то же время все эти повествования объединены в типе «преподобнического жития».

В настоящем исследовании впервые объектом изучения становится топика Киево-Печерского патерика в целом. При этом главное внимание сосредоточено на последней редакции памятника, запечатленной в его первом издании на церковнославянском языке в 1661 г.

В работе используется понятие «патериковое житие», отражающее особенности житийных повествований в составе патериков, которое было введено в научный оборот Л.А. Ольшевской[115]. Патериковое житие обладает поэпизодным характером организации текста, что и вызвало именование его «новеллой»[116]; однако в отличие от повествований в переводных патериках, которые по большей части представляют собой цепь не связанных между собой ярких эпизодов из жизни святого с преобладающей дидактической функцией, древнерусское патериковое житие стремится к завершенности своей структуры. Повествование начинается с момента прихода героя в монастырь и освещает самые важные вехи на его духовном под-

вижническом пути; при этом каждый эпизод из его жизни характеризуется «сюжетной завершенностью и самостоятельностью»[117]. Подвиг святого оказывает определяющее влияние на его образ[118], но все же самым важным фактором является принадлежность патерикового жития к общему типу жития преподобнического, обладающего неизменной семантикой[119]. На материале разных редакций текста Киево-Печерского патерика представляется возможным проследить особенности и историю сложения литературного канона патерикового жития в составе одного памятника, поскольку общность мотивов в повествованиях об отдельных печерских святых во многом определялась общностью реалий, окружавших их, и типом их подвижнической иноческой жизни[120].

При исследовании текста Киево-Печерского патерика неизбежно встают вопросы, связанные с тем, что в этом сборнике житий были объединены произведения, созданные несколькими авторами. Проблема особенностей стиля каждого из авторов переплетается с проблемой взаимовлияний текстов патерика в процессе существования этого памятника, закрепленных в его редакциях[121]. При всей сложности данных вопросов можно сразу отметить главную роль в Киево-Печерском патерике с указанной точки зрения Жития прп. Феодосия Печерского. Одно из первых на Руси агиографических произведений, написанное прп. Нестором Летописцем, Житие первоначально существовало в составе патерика только в качестве «дополнительного» текста и только в конце XIV – начале XV в. вошло в основную его структуру.

Нужно отметить, что рассматриваемое произведение прп. Нестора представляет особенный случай исключительной полноты использования агиографической топики. В Житии прп. Феодосия, принадлежащем к выделяемому исследователями типу житий преподобных – основателей монастырей[122], присутствуют топосы, характерные и для других типов житий, редко встречающиеся в одном тексте[123]. Данное явление можно объяснить тем, что, создавая жизнеописание одного из первых русских святых, прп. Нестор хотел подчеркнуть его духовное сходство с многими знаменитыми святыми древности.

Рассмотрение топики патерика ведется в направлении, обозначенном О. В. Твороговым: «...мы должны рассматривать в первую очередь традиционные ситуативные формулы (т. е. сходные по выбору фактов и композиции описания, фрагменты характеристик и т. п.), а затем изучать различные варианты

словесных штампов (устойчивых словосочетаний), входящих в состав этих формул»[124]. При этом исследователь делает очень важное замечание: «...состав литературной формулы, ее композиция долгое время остаются неизменными, тогда как ее словесное оформление постоянно варьируется»[125].

Киево-Печерский патерик представляет благодатный материал для исследования агиографической топики еще и потому, что обладает длительной историей развития текста, закрепленной во многочисленных редакциях. Известно, что история развития топики характеризуется большой продолжительностью[126]; исследуя топосы воинских повестей, А.С. Орлов отмечал, что «развитие их шло довольно медленно. Многие из них пережили 6–7 веков, почти без всякого изменения»[127].

В качестве материала в данном исследовании кроме редакции 1661 г. (называемой в дальнейшем «Печатной») выступают редакции, наиболее важные в отношении истории текста рассматриваемого памятника: Основная (без Жития прп. Феодосия), Арсеньевская, Вторая Кассиановская, Иосифа Тризны и Калистрата Холошевского (Софрониевская). К рассмотрению привлекался и самый ранний из сохранившихся текстов Жития прп. Феодосия Печерского – его старший список в составе рукописного Успенского сборника XII–XIII вв. Последний текст, а также тексты Основной, Арсеньевской, Второй Кассиановской (частично) редакций рассматривались по научным публикациям памятников[128]; тексты редакций Иосифа Тризны и Калистрата Холошевского и 2-й Кассиановской (Житие прп. Феодосия Печерского) рассматривались по рукописям[129]. В некоторых случаях текст Жития прп. Антония Печерского сверялся с текстом летописных статей о начале Киево-Печерского монастыря[130].

Кроме того, к рассмотрению привлекались некоторые памятники ранней византийской агиографии, переведенные на церковнославянский язык вскоре после Крещения Руси и игравшие роль литературных образцов для древнерусских писателей: Житие прп. Антония Великого[131], Житие прп. Саввы Освященного[132], Лавсаик[133], Скитский[134] и Римский[135] патерики. Замечания Д.И. Абрамовича, А.А. Шахматова, В. Яковлева и других ученых, обращавших внимание на факты присутствия в тексте Киево-Печерского патерика общих мотивов, речевых формул, заимствований из произведений византийской агиографии, учтены в данной работе. Однако определение связей текста патерика с переводными памятниками не является

целью данного исследования и потому не претендует на исчерпывающую полноту. Рассмотрение очевидных связей, указание возможных источников сюжетных и стилистических формул, среди которых учеными назывались библейские тексты, произведения церковной литературы, а также, возможно, живая речь[136], – вот задача, своего рода условие «sine qua non» для данной работы, целью которой является выявление особенностей сюжетной и стилистической топики Киево-Печерского патерика в его последней, печатной редакции 1661 г.

Глава 1

ИСТОРИЯ ТЕКСТА И ОБЗОР РЕДАКЦИЙ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА

Исследование поэтики Киево-Печерского патерика в его последней редакции, представленной текстом печатного издания 1661 г., требует обращения к текстам более ранних редакций; почти все они привлекаются к рассмотрению в исследовании. Ниже обосновывается выбор редакций для подробного анализа.

При рассмотрении различных редакций в означенном аспекте необходимо иметь в виду, что топика очень редко и практически всегда случайно входит в число текстуальных изменений, которые расцениваются как признак появления новых редакций литературного произведения. Тем не менее изменения, возникающие в топике с течением времени, могут и должны быть соотнесены с разными этапами в развитии текста. Эти изменения, как было отмечено выше, характеризуются большой длительностью и крайне малыми величинами; для выявления их требуется рассмотрение редакций памятника, далеко отстоящих друг от друга по времени. Ниже дана краткая характеристика редакций, избранных для анализа.

Киево-Печерский патерик как целостное литературное произведение возник во второй четверти XIII – начале XIV в., но его первоначальная – Основная – редакция не дошла до нас в чистом, неизменном виде[137].

Первые исторические сведения о Киево-Печерском монастыре содержатся в ряде летописных статей Повести временных лет. Главная из них относится к 1051 году: «И се да скажем, чего ради прозвася Печерский монастырь»[138]. Кроме этой статьи, в «Повести временных лет» также были статьи

о смерти прп. Феодосия и Слово о первых черноризцах Печерских (преподобных Дамиане, Иеремии, Матфее, Исаакии, под 1074 г.), о перенесении мощей прп. Феодосия (1091 г.), о чуде, которое случилось в Печерском монастыре 11 февраля 1110 года[139], а также краткие сведения, которые касаются основания (1073 г.) и строительства (1075 г.) монастырской церкви, ее освящения (1089 г.), смерти игумена Никона (1088 г.), почитания Святополком монастырских святынь (1107 г.), внесения в Синодик имени прп. Феодосия (1108 г.)[140]. Почти все эти тексты сначала существовали в составе патерика на правах «литературного конвоя»[141]. Такую же роль изначально играл и один из основных текстов Киево-Печерского патерика в его нынешнем виде – Житие прп. Феодосия, написанное прп. Нестором в 80-е гг. XI – в начале XII века. Древнейший из сохранившихся его текстов дошел до нас в составе так называемого Успенского сборника, датируемого концом XII – началом XIII века[142].

Решающим моментом в формировании текста патерика как целостного литературного памятника было появление Посланий Симона и Поликарпа (в начале XIII века)[143], которые послужили связующим элементом, объединившим разрозненные повествования в единое целое. В произведениях Симона и Поликарпа (у последнего – в меньшей степени) присутствовали дидактические отступления, в которых затрагивались проблемы духовной жизни.

Историко-литературное значение Жития прп. Феодосия Печерского в древнерусской литературе аналогично роли жития св. Антония Великого в византийской литературе: им начинается сам жанр древнерусского монашеского жития. Древнейший вариант Жития прп. Антония Печерского не сохранился до наших дней. Утрата этого произведения древнерусской литературы представляет собой серьезную потерю «для истории мировой культуры в целом»[144]. Житие прп. Антония, по всей видимости, было составлено в конце XI века, но во времена Симона и Поликарпа оно уже стало редким[145] и было утеряно или малодоступно уже в XIV–XV веках, чем можно объяснить тот факт, что оно не было использовано при составлении Арсеньевской (конец XIV – начало XV в.) и Кассиановских (середина XV в.) редакций Киево-Печерского патерика. Причиной утраты жития могло быть уничтожение книг во время монголо-татарского нашествия[146]. В 1570-х гг. прибывший из Киево-Печерского монастыря в Москву с целью сделать копии

нескольких книг из царского книгохранилища дьякон Исайя упоминал среди нужных ему книг и Житие прп. Антония, отсутствовавшее в монастырском собрании[147].

Житие прп. Антония Печерского вызывало многочисленные споры ученых. Некоторые исследователи скептически относились к самому факту его существования[148], другие сомневались в его строго определенной жанровой форме[149]. Однако «текстовая реальность» Жития прп. Антония у большинства исследователей не вызывала сомнения[150], благодаря принадлежащим ему «содержательным блокам»[151], просматривающимся в сочинениях Симона и Поликарпа, которые сделали обширные извлечения из Жития прп. Антония. А. А. Шахматов указал на ряд существующих в Киево-Печерском патерике сведений из Жития прп. Антония, которые не согласуются с информацией, содержащейся в Житии прп. Феодосия Печерского, составленном прп. Нестором[152].

В сочинениях Симона упоминания Жития прп. Антония содержатся в рассказах о пострижении Илариона от прп. Антония[153] (по версии других исследователей – от прп. Леонтия[154]), в «Слове о создании церкви Печерской»[155], в повествованиях о прп. Евстратии[156] и прп. Афанасии Затворнике[157]. В последнем случае в тексте, возможно, присутствует само оригинальное заглавие утраченного Жития прп. Антония[158], которое Симон привел для повышения авторитетности своей ссылки: «Аще ли кому неверно мниться написаное се, да прочтеть *житія святаго Антонія, отца нашего нача//лника Русьскымъ мнихомъ*, и тако да веруеть»[159].

В сочинениях Поликарпа также содержатся несколько ссылок на Житие прп. Антония: они даются в окончании рассказа о прп. Агапите[160], в рассказе о прп. Моисее Угрине[161], о прп. Феодоре[162]; имеется также так называемая «глухая ссылка»[163] в повествовании о прп. Агапите, где он сравнивается со святым Антонием[164].

Опираясь на эти сведения, можно прийти к заключению, что древнее Житие прп. Антония, не дошедшее до нас, включало в себя рассказы о большом числе подвижников Печерского монастыря и о важных событиях его истории: о пострижении митрополита Илариона, о святом Герасиме (Евстратии), о преподобных Афанасии Затворнике и Агапите, Моисее Угрине, Дамиане, Иеремии, Матфее и Исаакии, о чудесах при основании Успенской церкви, о варяжской пещере и кладе в повествовании о прпп. Феодоре и Василии. По мнению С. А. Бу-

гославского, в организации материала жития преобладал топографический принцип, как в переводных патериках[165].

Исследователями XIX в. высказывалось мнение, что исчезнувшее житие должно было быть крайне тенденциозным как составленное при «грекофильской» митрополичьей кафедре ко дню предполагавшейся канонизации прп. Антония, которая должна была произойти ранее канонизации прп. Феодосия, но почему-то не состоялась[166]. Эта гипотеза вызвала критику у большинства исследователей. Так, С.П. Розанов указывал на высокую степень «открытости» Жития прп. Антония: помимо повествования об основном герое, оно включало в себя и рассказы о целом ряде других подвижников Печерского монастыря[167]. К тому же резко подчеркнутая в житии связь монастыря с Афоном, квалифицируемая как отвечающая интересам митрополии, гораздо более могла служить интересам монастыря в его борьбе за независимость от митрополита. Кроме того, как доказал А.А. Шахматов, рассказ о двукратном посещении Афона прп. Антонием являлся позднейшей вставкой, помещенной даже не в само житие, а в созданное на его основе «Сказание, что ради зоветься Печерский монастырь» (в Начальном Летописном своде, а затем в Повести временных лет под 1051 г.)[168]. С.П. Розанов считал, что Житие прп. Антония должно было быть создано не в Печерском монастыре, и даже не в Киеве, – иначе оно не было бы так легко забыто и потом утеряно; оно могло появиться в двух местах, тесно связанных с жизнью прп. Антония: в Болдинском монастыре близ Чернигова и Тмутараканском монастыре. Исследователь отдавал предпочтение последнему месту[169]: прп. Никон Печерский, основатель монастыря в Тмутаракани, уже будучи его игуменом, неоднократно приходил в Киево-Печерский монастырь и, как ученик прп. Антония, скорее всего ориентировал духовную жизнь Тмутараканской братии на пример своего учителя. В Тмутараканском монастыре могло появиться впервые и повествование о мученической кончине прп. Евстратия, с просматривающимся в нем несомненным греческим влиянием: поскольку святой Евстратий был продан в рабство в Корсунь, и первая запись о его страданиях могла быть сделана на месте, очевидцами или с их слов; из Корсуни она могла попасть в близкую Тмутаракань.

Ряд исследователей считает причиной ранней утраты Жития прп. Антония непопулярность затворнического подвига в духовной культуре Древней Руси[170]. Ю.А. Артамонов, не рассматривая специально вопроса о месте создания Жития

прп. Антония, на основании анализа летописных статей, относящихся к истории Печерского монастыря, и патериковых текстов утверждает, что оно было известным и популярным памятником литературы Древней Руси[171]. Исследователь приходит к точке зрения, согласно которой составитель Начального летописного свода (1093–1095 гг.) использовал в своей работе Житие прп. Антония или созданный на его основе памятник[172]. Позже прп. Нестор дополнил текст летописи рядом вставок, не изменив по существу ее содержания[173].

С вопросом о Житии прп. Антония тесно связан вопрос о канонизации этого святого, остающийся одним из белых пятен в русской церковной истории. Первое свидетельство о канонизации прп. Антония Печерского[174] – основание архиепископом Тверским Арсением в 1394 г. около Твери, на реке Тмаке, на урочище Желтикове, монастыря в честь Успения Богородицы с церковью во имя преподобных Антония и Феодосия Печерских[175]. В.П. Васильев указывает и на другие современные этому событию проявления культа прп. Антония: включение в Пролог 1406 г. краткого жития прп. Антония, а в июльскую Минею – Службы ему, внесение его имени в святцы[176]. Таким образом, самым ранним из сохранившихся житий прп. Антония является проложное житие, известное с начала XV века[177]. В составе Киево-Печерского патерика повествование о прп. Антонии существует в виде извлечений из летописного «Сказания чего ради прозвася Печерский монастырь» – древнейшего сохранившегося источника сведений о подвижнике. Как самостоятельное произведение житие прп. Антония впервые появляется в редакции Сильвестра Коссова, представленной польскоязычным изданием Патерика в 1635 году[178], хотя и здесь оно также составлено на основании летописных сведений. Однако эта редакция Киево-Печерского патерика, соединяющая в себе древнерусские и средневековые польские традиции агиографии, требует отдельного рассмотрения и остается за рамками данной работы. Житие, содержащееся в издании патерика 1661 года, было составлено на основании «Сказания чего ради прозвася Печерский монастырь» (по тексту Второй Кассиановской редакции патерика), Жития прп. Феодосия Печерского и фрагментов произведений Симона и Поликарпа, в которых упоминается прп. Антоний[179].

Древнейшая редакция Киево-Печерского патерика, получившая название **Основной**, появилась в результате объединения произведений Симона: Сказания о строительстве церкви

Печерской и Послания к Поликарпу, Послания Поликарпа к Акиндину и летописного Слова о первых черноризцах Печерских, т. е. статьи, помещенной в Повести временных лет под 1074 годом[180]. Основная редакция могла возникнуть между 1226 г., когда умер епископ Симон, и началом XIV в. – временем, к которому относится известный по копии список памятника, выполненный при великом московском князе Иване Даниловиче Калите († 1340 г.) и митрополите Петре (1305–1326 гг.)[181].

Текст датированной таким образом Основной редакции не дошел до нас в первоначальном виде и был реконструирован учеными. Состав редакции определяется следующим образом[182]: Слово о создании церкви Печерской Симона, включающее рассказы об основании церкви, об оковании раки прп. Феодосия, о пришествии церковных мастеров и иконописцев, о чуде с Иоанном и Сергием («чуде изрядном») и об освящении церкви. Затем следует Послание Симона к Поликарпу, в состав которого входят девять рассказов о печерских подвижниках (преподобных Онисифоре, Евстратии, Никоне, Кукше и Пимене, Афанасии, Николае Святоше, Еразме, Арефе, Тите и Евагрии). Далее идет Послание Поликарпа к Акиндину с одиннадцатью рассказами о печерских святых (преподобных Никите, Лаврентии, Агапите, Григории, Иоанне, Моисее, Прохоре, Марке, Феодоре и Василии, Спиридоне и Алимпии, Пимене). К этим произведениям присоединяется «Слово о первых черноризцах Печерских» летописного происхождения (1074 г.). Позднейшими дополнениями к Основной редакции считаются Житие прп. Феодосия Печерского и Похвала святому, а также летописное сказание об основании монастыря.

Большинство редакций Киево-Печерского патерика делятся на несколько видов и типов. Основанием для такого деления являются композиционные и содержательные особенности списков каждой редакции. Л. А. Ольшевской была проведена подробная систематизация списков всех редакций на основании имеющихся особенностей[183]. Так, например, первый вид списков Основной редакции характеризуется расположением дополнительных текстов в конце сборника, для второго вида характерно перемещение дополнительных текстов в начало сборника, что соответствует хронологическому принципу распределения материала. В некоторых списках Основной редакции отсутствует Послание Поликарпа к Акиндину, что, по-видимому, было вызвано стремлением подчинить частное, конкретно-историческое начало памятника общему[184].

Второй из древнейших редакций Киево-Печерского патерика считается **Арсеньевская редакция**. При этом в науке существуют две точки зрения на ее происхождение: согласно одной из них, ведущей свое начало от исследований Д.И. Абрамовича, Арсеньевская редакция восходит к появившейся первой Основной[185], согласно другой, выдвинутой А.А. Шахматовым, Арсеньевская и Основная редакции возникли независимо друг от друга, и обе восходят к несохранившейся до наших дней протографической редакции[186]. Однако для данного исследования проблема первенства возникновения редакций не является принципиальной, поскольку основной объект внимания в нем – редакция 1661 г.

Арсеньевская редакция возникает в конце XIV – начале XV в., – в эпоху второго южнославянского влияния на Руси, сущность которого состояла в распространении духовного просвещения, а также – в эпоху господства в литературе экспрессивно-эмоционального стиля. К Арсеньевской редакции патерика принадлежит древнейший из сохранившихся списков памятника – так называемый Берсеневский список 1406 года[187], по-видимому, являющийся протографом для других списков этой редакции[188]. Название она получила от имени своего вдохновителя, а вероятнее всего, и создателя, Тверского архиепископа Арсения (†1410 г.), сподвижника митрополита Киприана и выходца из Киево-Печерского монастыря.

Редакция создавалась в сложной исторической обстановке, сложившейся вскоре после Куликовской битвы (1380 г.), когда, в условиях поглощения украинско-белорусских земель польско-литовским государством, митрополит Киприан и его сторонники стремились сгладить политические конфликты и не допустить утраты церковных и культурных связей. Одним из проявлений этих процессов, по-видимому, являлось и перенесение на земли Московской Руси культа киевских святых, проведенное архиепископом Арсением Тверским. В появившейся его «замышлением» редакции развитие текста патерика направлялось стремлением создать целостную историю монастыря как общерусского духовного центра.

В Арсеньевской редакции Киево-Печерский патерик значительно изменяется по составу и структуре. Желая подчеркнуть общерусское значение патерика, архиепископ Арсений как его редактор практически полностью исключает эпистолярную часть. Почти совсем исчезают тексты вступлений к Посланиям Симона и Поликарпа, содержащих их обращения друг

к другу, при этом организация материала остается двухчастной: произведения объединены в циклы, имеющие заголовки с указанием авторства. Служба и Похвала прп. Феодосию находятся в начале Берсеневского списка и, таким образом, подчиняют текст обрядовым функциям[189]. Житие прп. Феодосия, в котором присутствует ряд текстуальных изменений[190], в Арсеньевской редакции входит в патерик уже на правах основного текста, открывая его.

Среди других структурных изменений текста Киево-Печерского патерика – сокращение «Слова о первых черноризцах печерских»: в нем сохранены только рассказы о прпп. Дамиане, Иеремии, иногда – о прп. Исаакии; исключаются Житие прп. Матфея и прп. Алимпия, первое, возможно, из-за обилия в тексте бытовых реалий, а второе – как имеющее прогреческую тенденцию[191]. Возможен также и случайный пропуск рассказа о прп. Алимпии в Берсеневском списке, который в этом случае должен быть оригиналом для других списков Арсеньевской редакции Киево-Печерского патерика[192].

В редакции изменен также и порядок следования текстов: Слово о создании церкви (сокращенное по сравнению с текстом Основной редакции) располагается после Послания Симона; таким образом указывая на авторство, в цикле произведений Поликарпа повествования о прпп. Никите и Лаврентии Затворниках, ранее предшествовавшие рассказам о прпп. Агапите и Григории, теперь следуют за ними; повествование о прп. Спиридоне, предварявшее рассказ о Пимене Многострадальном, в Арсеньевской редакции стоит в конце патерика. Причины этих изменений в настоящее время еще недостаточно ясны, однако, возможно, они были вызваны популярностью на рубеже XIV–XV вв. деятельного подвижнического пути в монашестве, а не затворничества.

Следующей по времени возникновения редакцией Киево-Печерского патерика считается **Феодосьевская**, сложившаяся в первой четверти XV в. на базе более ранних вариантов текста (начала XV в.) с летописными дополнениями[193] и названная по имени ее автора или переписчика[194]. Исследователями обсуждался вопрос о первенстве возникновения Арсеньевской и Феодосьевской редакций[195]; высказано также предположение о возникновении последней, наряду с Основной и Арсеньевской, из общего протографического источника[196].

Феодосиевскую редакцию принято считать неудачной из-за бессистемного расположения собственно патериковых тек-

стов, а также произведений «конвойного» типа (Сказания о крещении княгини Ольги и князя Владимира, Жития св. Андрея Юродивого, Жития св. князя Михаила Тверского, отрывков из переводных патериков), которые нарушают структуру основного повествования[197]. Тем не менее значение Феодосьевской редакции для истории текста патерика велико, поскольку именно в ней сохранился старший извод Послания Симона к Поликарпу, протограф которого был создан в первой трети XIII века[198].

Следующие редакции Киево-Печерского патерика возникли в Киеве в 1460 и 1462 годах, это – **Первая и Вторая Кассиановские редакции**, последняя из которых оказала определяющее влияние на все последующее развитие текста патерика.

Кассиановские редакции создавались в атмосфере церковно-политического обновления киевских земель. С 1458 г. Киеву вновь стала принадлежать роль столицы украинско-белорусской митрополии, митрополичью кафедру занял ученик митрополита Исидора Григорий Болгарин (1458–1475), который отрекся от унии. В 1470 г. был заново отстроен центральный собор Киево-Печерской лавры[199]. В 1460 г., по повелению митрополичьего наместника Акакия и «за наказом» «крилошанина» Кассиана, в Киево-Печерском монастыре была создана принципиально новая версия патерика. Первым ее выделил как отдельную редакцию Макарий (Булгаков), предложив назвать Акакиевской[200]. А.М. Кубарев дал другое название, которое и закрепилось в научной традиции, – **Первая Кассиановская редакция**[201].

В этой редакции более подробным, чем ранее, стало деление текста патерика на главы, появилось оглавление. Эта работа была выполнена Иоанном, «мнихом печерским». А.А. Шахматов считал, что Иоанн в начале XV в. создал особую редакцию – Иоанновскую, предшествовавшую Первой и Второй Кассиановским, но не дошедшую до нас[202].

В Первой Кассиановской редакции появляющийся в патерике рассказ о перенесении мощей прп. Феодосия Печерского насыщается риторической топикой, характерной для учительно-ораторской прозы. В редакции также явно выражено стремление к фактичности и хронологическому принципу изложения материала.

За всеми повествованиями закрепляется название «Слов»; «Слово» как сюжетно автономная часть становится основной структурной единицей текста. В патерике выделяется

35 «Слов», расположенных по хронологическому принципу. Некоторые из них представляли собой трансформированные летописные статьи («Слова» 7, 9, 34, 35); Житие прп. Феодосия и Похвала ему также стали отдельными «Словами» (8, 11). На «Слова» были разбиты произведения Симона и Поликарпа.

Стремление усилить историческую достоверность повествования привело составителей редакции к использованию летописных текстов[203]. Включенные в текст патерика летописные сведения касались пострижения Николы Святоши, внесения в Синодик имени прп. Феодосия, кончины епископа Новгородского Нифонта и предшествовавшего ей видения, смерти Печерского архимандрита Поликарпа, избрания его преемником священника Василия. Но включение новых сведений в патерик было проведено с нарушением его тематических циклов, что, по-видимому, и стало одной из основных причин предпринятых вскоре дальнейших переработок текста.

Важнейшим новшеством Первой Кассиановской редакции было появление концовки с «летописью редакции», в которой излагалась история ее создания и упоминались имена киевского князя Симеона Александровича, Печерского архимандрита Николы, инока Кас(с)иана и «наместника киевскаго», «священноинока» Акакия[204].

В редакции появились и текстуальные изменения: в «Слове, что ради прозвался монастырь Печерским» и в «Слове о перенесении мощей прп. Феодосия» появилось указание на автора первого произведения – прп. Нестора; был указан год пострижения прп. Феодосия (1032), а в Житие святого включен рассказ о посещении его перед смертью князем Святославом. Эти дополнения, по-видимому, появились задолго до составления данной редакции. Последнее из них – о прощальной беседе прп. Феодосия с князем Святославом, где речь шла об особых правах Печерского монастыря и его церковной самостоятельности, вызвало острую дискуссию среди исследователей. В результате в науке возобладала точка зрения, согласно которой данный фрагмент появился в тексте Киево-Печерского патерика во второй половине XII в., когда борьба между Киево-Печерским монастырем и Киевской митрополией завершилась утверждением независимости монастыря и присвоением ему статуса архимандритии[205].

Из-за композиционных недостатков Первая Кассиановская редакция, как и Феодосьевская, не вошла в число наиболее распространенных – количество списков этих редакций было

невелико, и на историю текста патерика они не оказали существенного влияния. Поэтому в данном исследовании представляется возможным не привлекать их к рассмотрению.

В 1462 г. в Киево-Печерском монастыре, по распоряжению того же Кассиана, уже «уставника», была создана новая – **Вторая Кассиановская редакция** патерика. Из всех редакций она имела самое большое распространение и самое большое значение для последующей истории текста памятника. В ней закреплялись изменения, появившиеся в Первой Кассиановской редакции: наличие особой концовки с летописью редакции, деление на «Слова», которых стало уже 38. Более строго соблюдался хронологический принцип изложения материала: тексты летописного происхождения, которые в Первой Кассиановской редакции располагались в конце, переместились на соответствующие места, согласно тематическому и хронологическому принципам. Так, известие о внесении имени прп. Феодосия в Синодик теперь следовало за «Словом» о перенесении мощей святого, рассказ о свт. Нифонте Новгородском предшествовал Посланию Симона к Поликарпу и был выделен в отдельное «Слово», а «Слово о первых черноризцах Печерских» было помещено после «Похвалы» прп. Феодосию («Слово 12»); сведения о прп. Николе Святоше были перенесены в соответствующие части, несколько измененные рассказы о смерти архимандрита Поликарпа и о священнике Василии выделены в особые «Слова» (13, 38). «Послание» прп. Феодосия о латинской вере и «Слово» о смерти прп. Поликарпа, игумена Печерского, располагались в конце памятника.

Во Второй Кассиановской редакции были и текстуальные новации, среди которых рассказ о двух путешествиях прп. Антония на Афон (в начале 7-го «Слова»), рассказ о чудесном указании места для строительства церкви (чудо с огнем и росой) в Житии прп. Феодосия, текст под названием «Вопрос благовернаго князя Изяслава о латынех» в 37-м «Слове». «Слово об Исаакии Печернике» («Слово» 36), являющееся по происхождению частью летописного рассказа о первых черноризцах печерских, получило особое начало. В последующих списках Второй Кассиановской редакции, в полном согласии с доминирующим в ней хронологическим принципом, в текст патерика был включен рассказ о чуде в монастыре на Пасху 1463 г.

Вторая Кассиановская редакция была очень популярной, о чем свидетельствует большое количество сохранившихся спи-

сков. Она оказала влияние практически на все возникавшие позже модификации текста Киево-Печерского патерика: редакцию Сильвестра Коссова, представленную изданием памятника на польском языке в 1635 г., редакции Иосифа Тризны и Калистрата Холошевского (или Софрония) и последнюю редакцию Иннокентия Гизеля, воплотившуюся в издании патерика на церковнославянском языке в 1661 г.

Таким образом, последовательно возникает несколько редакций Киево-Печерского патерика и практически завершается процесс развития его текста. После появления первого церковнославянского издания в 1661 г. в тексте патерика возникали лишь изменения, касавшиеся его языковой стилистики и богословского содержания.

Интенсивная работа по созданию все новых редакций памятника в XVII в., по-видимому, была вызвана обострением религиозно-политической борьбы в западнорусских областях[206]. В сложной межконфессиональной обстановке Киевским митрополитом Петром Могилой был начат процесс канонизации «рядовых» печерских святых (1743), который не мог не повлиять и на активизацию редакторской деятельности.

В период «Могилянских» церковных реформ на Украине произошло важное событие в истории текста Киево-Печерского патерика – появилась его новая, **польскоязычная редакция**, созданная одним из сподвижников Петра Могилы – **Сильвестром Коссовым**, занявшим митрополичью кафедру после его смерти (1647 – †1657). Эта редакция, за которой закрепилось ее самоназвание – «**Патерикон**», была составлена по благословению Петра Могилы[207]. То, что первое печатное издание патерика было осуществлено в типографии Киево-Печерской лавры на польском языке, под заглавием «Paterikon abo żywoty ss. oycow Pieczarskich»[208], явно свидетельствовало о конфессионально-полемической направленности новой редакции. В «Патериконе» Сильвестра Коссова отстаивалась святость мощей Печерских подвижников и самостоятельность Православной Церкви на Украине[209]. Для того, чтобы доказать независимость киевской земли и ее святых от Западной Церкви, Сильвестр Коссов включил в патерик тексты летописных произведений о крещении Руси, о первых русских князьях и митрополитах. В. Н. Перетц отмечал, что задача редактора состояла в том, «чтобы подчеркнуть, что "pszezacny Narod Ruski" находится под особым покровительством Бога»[210]; кроме того, Сильвестр Коссов имел

также намерение «защитить каноничность поставления на Киевскую митрополию Петра Могилы при жизни его предшественника, митрополита Исайи Копинского»[211].

В «Патериконе» главной композиционной единицей стало житийное повествование («Żywot»). В тексте произошла интеграция древнерусской и польской житийной топики, общее количество которой уменьшилось. Важнейшую роль в редакции играло информативное начало: четкие пространственно-временные указания, внимание к реалиям быта, имена современных политических деятелей. В произведении появился именной указатель – «Annotationes onomasticae»[212]. Одна из главных особенностей «Патерикона» Сильвестра Коссова – перестановка агиографических циклов Симона и Поликарпа: сочинения Поликарпа (без текста Послания) помещаются перед сочинениями Симона. Это изменение возникло под влиянием осуществления хронологического подхода к организации материала, но в данном случае Сильвестр Коссов первым совершил ошибку, впоследствии неоднократно повторенную, отождествив Поликарпа, игумена Киево-Печерского монастыря, с Поликарпом, автором Послания к Акиндину[213].

В «Патериконе» выделились в отдельные произведения рассказы о преподобных Стефане, Варлааме, Никоне, Дамиане, Матфее, Иеремии, которые в более ранних редакциях были героями Жития прп. Феодосия, Сказаний «О святых блаженных первых черноризцах печерских» и «О перенесении мощей преподобного Феодосия». Рассказ об оковании раки прп. Феодосия был перемещен из «Слова о создании церкви Печерской» в его Житие, «Чудо об Иоанне и Сергии» стало отдельным повествованием в цикле произведений Поликарпа. Как уже отмечалось выше, для этой редакции на основе летописного рассказа об основании монастыря было составлено «Житие святого Антония Печерского», помещенное в начале[214]. В то же время в «Патерикон» не вошли богослужебные произведения и «Похвала» преподобному Феодосию, эпистолярные разделы из Посланий Симона и Поликарпа, «Въпросъ благовернаго князя Изяслава о латынехъ».

Большую роль в архитектонике «Патерикона» играли вступления, пояснения, комментарии, предисловия, геральдические вирши, указатели, обязательное наличие которых предполагала барочная книжная культура. При этом основной текст подвергался сильным сокращениям; наиболее последовательно сокращались рассказы о борьбе подвижников со злы-

ми духами. В.Н. Перетц считал, что это было сделано, дабы «избежать "соблазна" и насмешек скептиков и иноверцев»[215], особенно принимая во внимание, что после пережитого периода Возрождения, хотя и сопровождавшегося иезуитской реакцией, отношение к чудесам было сложным[216].

Очень скоро после выхода польского издания появились переводы «Патерикона» на украинский язык[217], в которых нередко встречались сокращения по сравнению с польским текстом, а в конце житийных повествований, напротив, – традиционные для древнерусской литературы заключительные фразы-молитвы вместо одного «Amen» в оригинале редакции.

Своеобразие редакции, представленной «Патериконом», не позволяет рассматривать ее в русле магистрального движения истории развития текста Киево-Печерского патерика, поэтому она не учитывается в данном исследовании. Редакция Сильвестра Коссова требует самостоятельного исследования, на пути к которому данная работа является необходимой ступенью.

Еще одна **редакция** патерика была составлена по повелению и под руководством **Иосифа Тризны**, архимандрита Киево-Печерской лавры в 1647–1656 гг.[218] Редакция сохранилась в единственном списке, происходящем из собрания Троице-Сергиевой лавры[219] и имеющем датированную 1656 г. владельческую запись Симона Азарьина.

Текст патерика в редакции Иосифа Тризны был разделен на три части. Первая – историческая, благодаря которой монастырская история включалась в контекст мировой и общерусской истории. Здесь описывался раздел мира между сыновьями Ноя, расселение народов, происхождение славянских племен и русская история вплоть до Ярослава Мудрого. Во всех этих повествованиях прослеживалось влияние летописных статей[220]. По мнению В.А. Кучкина, источниками в данном случае послужили Тверской сборник, Ипатьевская летопись (в наибольшей степени) и Никоновская или близкая ей летопись[221]. Использование в тексте исключительно подробных и обширных исторических сведений представляло собой попытку синтеза летописания и агиографии[222].

Вторая часть произведения – патериковая. В ее основе лежала Вторая Кассиановская редакция. Здесь происходило все более строгое разграничение эпистолярной и агиографической частей: эпистолярная часть патерика расширялась за счет включения в нее дидактических фрагментов из житийных повествований, которые вводились в Послания Симона

и Поликарпа[223]. В порядке следования житий выдерживался авторский принцип, при этом последовательность расположения произведений Нестора, Симона и Поликарпа соответствовала представлениям об истории создания патерика: сначала шли произведения Нестора: повествования о прпп. Антонии (созданное на основе летописного текста), Феодосии, Стефане, Дамиане, Иеремии, Матфее, Никоне, Варлааме, Ефреме, Исайе; далее следовало Послание Поликарпа с житиями (в соответствии с ошибочным отождествлением его с архимандритом Поликарпом в редакции Сильвестра Коссова) и наконец – произведения Симона. Известия летописного происхождения восполняли разрывы в монастырской истории[224].

Вся третья часть была посвящена русской истории и построена по летописному принципу: она содержала сведения о деятельности русских князей, описание битвы на реке Калке, рассказ о завоевании русской земли монголо-татарами, а также «Повесть об убиении Батыеве». В ней содержались и рассказы о русских святых: Борисе и Глебе, князе Владимире, князе Михаиле Черниговском и его боярине Феодоре, о литовских новомучениках Иоанне, Антонии и Евстафии.

В редакции Иосифа Тризны получила развитие характерная черта редакции «Патерикона» (1635) – сюжеты отдельных патериковых житий все более тяготели к завершенности классической трехчастной структуры агиографического произведения. Во многих житиях появились отсутствовавшие ранее риторические вступления и заключении. В заключениях, которые стали необходимым элементом каждого раздела, проводилась одна из главных идей патерика: переход подвижников в вечность – награда за их аскетические подвиги. Вступление к повествованию о прп. Никоне представляло пример повышенной метафоризации текста, характерной для барокко[225]. Яркие барочные образы, стилистические приемы во множестве использовались в рассматриваемой редакции[226]. Тяготение к композиционной завершенности проявлялось и в практически обязательном присутствии сообщения о кончине героя повествования и его погребении.

Для литературы XVII в. характерно возрастание роли авторского начала. В редакции Иосифа Тризны это нашло выражение в наличии специальных статей о Симоне и Поликарпе[227]. Рассказ о Поликарпе основывался на материале летописных статей[228], в которых упоминался настоятель Киево-Печерского монастыря в конце XII века, ошибочно отождествленный с

одним из авторов патерика. Время жизни Симона давалось в контексте периода его пребывания на Владимирской кафедре (1214–1226).

Хотя М.А. Викторова считала редакцию Иосифа Тризны «самой несовершенной из известных нам рукописных»[229] из-за нарушений структуры, которые были допущены в работе над ней, эта редакция оказала значительное влияние на печатное издание патерика 1661 г. Последнее было убедительно доказано Д.И. Абрамовичем[230]. Влияние редакции проявилось в сохранении порядка расположения текстов и в заимствованиях – «риторических мантий» к житиям святых, хронологических указаний (например, на дату смерти прп. Исайи, пострижение прп. Алимпия и другие события), отсутствовавших в более ранних текстах.

В XVII в. возникла также и редакция, связанная с именем **Калистрата Холошевского**, игумена Гадяцкого монастыря. Она была создана там в 1657–1658 гг. при участии монаха Тарасия Рубцевича. Данная редакция очень близка к рукописи, написанной в Киево-Печерской лавре «тщанием и иждивением многогрешного Софрония» 22 декабря 1655 г. Поэтому рукопись 1657–1658 гг. исследователи также называют списком с **редакции Софрония**, с некоторыми дополнительными текстами летописного происхождения (о преставлении архимандрита Поликарпа, о чуде, случившемся в киевских пещерах на Пасху 1463 года).

Основой для **редакции Калистрата Холошевского (Софрониевской)** явился текст Второй Кассиановской редакции. Однако преобладающее значение тематико-хронологического принципа привело к значительным негативным изменениям в тексте. Строгое соблюдение временной последовательности описываемых событий повлекло за собой нарушение традиционных авторских циклов в памятнике. Так, «Вопрос благоверного князя Изяслава о латынех» вошел в состав Жития прп. Феодосия, рассказ о перенесении мощей святого был помещен после «Слова» о прп. Марке Печернике. Повествования о прпп. Никите и Лаврентии Затворниках следовали за текстами «Феодосьевского» цикла, по-видимому, потому, что эти святые подвизались в период игуменства прп. Никона, современника прп. Феодосия. Житие прп. Алимпия и рассказ о «Чуде об Иоанне и Сергии», произошедшем в Успенской церкви перед иконой Богородицы, были помещены после повествования о греческих иконописцах.

Такое невнимание к авторскому принципу в расположении материала, чрезвычайно важному в литературе XVII в., по-видимому, и явилось главной причиной непопулярности данной редакции.

Завершающим этапом в истории развития текста Киево-Печерского патерика является его первое издание на церковнославянском языке, вышедшее в типографии Киево-Печерской лавры в **1661 году**. Оценка этой **«Печатной редакции»**[231] в исследовательской среде колебалась между двумя полюсами: от негативной, согласно которой в печатном патерике почти ничего не осталось от древнего памятника[232], до провозглашения последней редакции наилучшей из существующих, поскольку из ее текста исключены практически все сведения, не касающиеся истории Киево-Печерского монастыря[233]. Нейтрально окрашено мнение об этой редакции Д.И. Абрамовича: «Печатное славянское издание нашего памятника не есть Печерский патерик в собственном смысле (т. е., как он сложился в период времени с XIII по XV в.), а позднейшая компиляция, составленная на основании древнего Патерика; но это не дает права говорить, что печатный Патерик ничего общего не имеет с древним Патериком: общее между ними то, что второй весь вошел в состав первого, хотя далеко не без изменений»[234].

Подготовка издания патерика на церковнославянском языке началась еще в 50-х гг. XVII в., и, возможно, в ней принимал участие Киевский митрополит Сильвестр Коссов, автор другой редакции, представленной первым польскоязычным изданием памятника в 1635 году. Руководить составлением редакции должен был Иннокентий Гизель, настоятель Киево-Печерской лавры в 1656–1683 гг.; имена других составителей Печатной редакции – иноков Киево-Печерской лавры – неизвестны, М.А. Викторова предполагала в них преподавателей Киево-Могилянской академии[235]. Патерик в этой редакции насыщен литературными приемами, не свойственными ранним редакциям памятника, но господствовавшими в украинской литературе XVII в. Прежде всего, влияние времени проявляется в повышенной риторичности текста.

Для структуры Киево-Печерского патерика Печатной редакции характерно трехчастное деление. Жития печерских святых располагались в соответствии с авторским принципом. В начале были помещены произведения, относящиеся к древнейшему периоду в истории монастыря: Житие прп. Антония, созданное на основе повествования об Онисифоре и летопис-

ных текстов, Житие прп. Феодосия, Похвалы этим святым. Далее следовали Сказание о создании церкви Печерской и жития святых – современников прп. Феодосия, выделившиеся из его жития, написанного прп. Нестором.

Вторая часть состояла из произведений Поликарпа. Здесь же было помещено Послание Поликарпа к Акиндину, в сильно переработанном виде. Третья часть была представлена произведениями Симона и приписываемым ему Житием свт. Нифонта Новгородского. В заключении было помещено сильно переработанное Послание Симона к Поликарпу. При подготовке данной редакции в Послания Симона и Поликарпа были включены риторические фрагменты из отдельных повествований о святых.

Завершали текст Печатной редакции патерика жития его авторов: прпп. Нестора, Симона и Поликарпа, составленные редакторами[236], а также Сказания о чуде 1463 г. и о мироточивых главах[237].

В данной редакции максимально проявилась наметившаяся ранее тенденция к сближению повествований о святых с каноном минейного жития. Это подчеркивалось самим названием – «Житие» – и указанием на день памяти святого. В житийном тексте выделялись три части: вступление, основная часть и заключение. Это классическое трехчастное деление агиографического произведения соответствовало и архитектонике ораторского произведения (состоящего из эксордиума, наррации и конклюзии), популярного в литературе барокко. Действие в житийном повествовании сосредоточивалось вокруг центрального героя. Описываемый литературный процесс единообразного оформления Житий в составе патерика подкреплялся канонизацией киево-печерских святых как местночтимых в 1643 году[238].

В житиях с помощью топики, пусть даже очень кратко, теперь изображалось детство (или указывалось происхождение) героя, появлялись отсутствовавшие ранее четкие рамки сюжета – рождение и смерть, выделялись рассказы о чудесах, о мощах. В тексте редакции увеличивалось число прямых и скрытых цитат, ссылок, аллюзий на текст Священного Писания, большинство из которых сопровождалось указаниями на полях на цитируемый текст. Во вводной части жития с помощью цитат из Библии формулировалась главная идея произведения; при этом цитаты иногда переосмысливались в соответствии с идеей жития. Определяющее влияние библейских текстов на лите-

ратуру в эпоху барокко подкреплялось появлением на Украине текста Священного Писания в целостном виде, после того как в 1581 г. в Остроге Иваном Федоровым была издана первая полная Библия на церковнославянском языке.

Стремление редакторов Киево-Печерского патерика к максимальному использованию топики и восполнению за счет нее пробелов в схеме житийных повествований сочеталось с хорошим знанием греческого языка, что, без сомнения, позволяло им расширить круг памятников византийской литературы, используемых в качестве источников литературных приемов. Этот процесс подкреплялся тесными контактами с Греческой Церковью, существовавшими в современной реальности, – поскольку Украинская Церковь до 1685 года подчинялась Константинопольскому патриархату. Наряду с византийской агиографией на Печатную редакцию патерика оказала влияние также современная ему российская агиография. В России в конце XV – начале XVII вв. появились оригинальные жития тех монахов Киево-Печерского монастыря, которые стали епископами среднерусских земель: святителей Нифонта, Никиты, Симона. Так, в середине XVI в. было написано Житие свт. Нифонта Новгородского[239], следы влияния которого обнаруживаются в житии святого в составе патерика, так же как и следы влияния текста последнего присутствуют в созданном в Пскове житии святого[240].

В издании патерика текст сопровождался указателями; появились гравюры – иллюстрации к житиям. Расположенные перед началом текста и снабженные стихотворными комментариями, они образовали с текстом органичное единство в духе эпохи барокко[241]. Гравюры были выполнены знаменитым лаврским гравером Илией и наполнены деталями монастырского быта XVII века, а не ранних периодов существования монастыря, о которых рассказывалось в патерике[242].

Все дальнейшие изменения в тексте **Киево-Печерского патерика** не привели к созданию его новых редакций. В 1678 и 1702 гг. вышли переиздания памятника, свидетельствовавшие о популярности Печатной редакции. Все новшества в них сводились к исправлению языка в соответствии с процессами, происходившими в нем, и варьированию стихотворных подписей к гравюрам[243]. В 1702 г. патерик издавался дважды: в июне и в декабре. Декабрьский дополнительный тираж был предназначен для российского царя и знатных особ – гостей Лавры[244], в нем присутствовало посвящение Петру Первому,

написанное архимандритом Иоасафом Кроковским. Но главной особенностью декабрьского издания была замена гравюр на дереве мастера Илии гравюрами на меди знаменитого мастера Леонтия Тарасевича.

В 1755 г. решением Священного Синода была начата работа по проверке текста Киево-Печерского патерика с точки зрения его богословского содержания. Выполнение этой задачи было поручено ректору Новгородской духовной семинарии, архимандриту Иоасафу Миткевичу и ректору Санкт-Петербургской Александро-Невской духовной семинарии иеродиакону Никодиму Пученкову. В 1756 г. ими были завершены анализ и исправление текста. В результате проведенной «справы» текста патерика из него было исключено предание о посмертной судьбе всех людей, похороненных в Печерском монастыре, которое еще в Духовном Регламенте было названо «вымыслом» из ряда тех, «которые человека в недобрую практику или дело ведут и образ ко спасению лестный предлагают»[245], а также завещание прп. Феодосия князю Святославу. По первому из названных вопросов, всегда вызывавшему сомнения, было замечено: «С покаянием умирающий не только в Печерском монастыре, но и на всяком месте блажен есть, а без покаяния везде окаянный человек»[246]. Также был несколько изменен язык патерика. Все последующие издания Киево-Печерского патерика воспроизводили текст, возникший в результате данных исправлений. В Москве первое издание патерика вышло из печати в 1759 году[247].

Редакция Киево-Печерского патерика 1661 г., в которой был завершен процесс развития его текста, является основным объектом данного исследования. Кроме нее на основании изучения истории памятника для настоящей работы было избрано пять редакций. За рамками исследования остались всего три: Феодосьевская, Первая Кассиановская и редакция Сильвестра Коссова. Ценность Феодосьевской редакции для изучения житийной топики снижается из-за бессистемности расположения в ней основных произведений и произведений «конвойного» типа, разрушающей композиционное единство памятника. Первая Кассиановская редакция фиксирует начальный этап работы ее автора над текстом патерика, результаты которой воплощены во Второй Кассиановской редакции, появившейся уже через два года после первой. Редакция Сильвестра Коссова, воплотившаяся в издании памятника на польском языке и соединяющая в себе древнерусские и средневе-

ковые польские агиографические традиции, безусловно, требует отдельного рассмотрения.

Рассматриваемые далее редакции Киево-Печерского патерика: Основная, Арсеньевская, Вторая Кассиановская, Иосифа Тризны, Калистрата Холошевского и редакция 1661 г. (Печатная) представляются наиболее значимыми для изучения топики житийных повествований памятника.

Глава 2

ОСОБЕННОСТИ СЮЖЕТНОЙ И СТИЛИСТИЧЕСКОЙ ТОПИКИ ЖИТИЙ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА В РЕДАКЦИИ 1661 ГОДА

В XIX в. Х. М. Лопаревым была выявлена схема агиографического произведения, состоящая из заглавия, с указанием дня памяти святого, предисловия автора, в котором он испрашивал у читателей прощение за свое «невежество», и основной части, с рассказом о происхождении и детстве святого, его отношении к браку, о подвижничестве и связанных с ним искушениях, о чудесах и кончине[248]. От этого образца схема патерикового жития отличается тем, что сведения о детстве подвижника в нем обычно отсутствуют, иногда заменяясь кратким указанием на происхождение святого. Но первым полноценным элементом житийного повествования является описание призвания к монашеской жизни.

2.1. Призвание к иночеству, пострижение и подвиги

Изображение призвания к иночеству, прихода в монастырь, пострижения и описание жизни «новоначального» инока – первые элементы устойчивой литературной схемы в Житиях Киево-Печерского патерика.

Основные составляющие рассказа об этом этапе жизни героя в Житиях печерских святых следующие: особая избранность человека еще в детстве или юности, наличие в его душе страха Божия или любви к Богу, избрание монашеской жизни в результате особого «услышания» евангельского чтения в церкви и соотнесения его со своей жизнью или же в результате размышлений над текстом Священного Писания, раздача имения перед вступлением на избранный путь. Иногда призвание в монастырь истолковывается в контексте последующей под-

вижнической жизни святого, его происхождения или значения его имени. Важными элементами являются также выражение желания стать иноком, просьба о пострижении, первоначальный отказ духовного наставника, его предостережение и последующее согласие, наставление и само пострижение. Далее следуют описания подвигов «новоначального» инока, его добродетелей и восприятия подвижнической жизни инока братией монастыря.

Приемы разработки указанных мотивов исходят из произведений ранней византийской агиографии, к тому времени уже известных на Руси. Среди самых важных византийских литературных образцов следует выделить произведения, переведенные на церковнославянский язык вскоре после Крещения Руси: Скитский патерик, Лавсаик, Житие св. Антония Великого, Житие св. Саввы Освященного и Римский патерик. Эти памятники и будут иметься в виду в дальнейшей работе[249].

Указание на происхождение святого в том виде, в котором оно встречается в Киево-Печерском патерике, за исключением Житий прп. Феодосия и прп. Антония, представляет собой очень краткие сведения географического характера. Так, о прп. Агапите говорится, что он пришел в монастырь из Киева (л. 168 об.)[250], а о прп. Евстратии, – что он был родом из Киева (л. 234)[251]. О прп. Исаакии, кроме упоминания о том, что он был родом из Торопца, говорится, что он был купцом (л. 149)[252], а происхождение прп. Спиридона не из города, а «от некия веси» упоминается в связи с его неграмотностью (л. 230)[253].

В древних образцах византийской агиографии также иногда встречаются краткие сведения о происхождении святых, правда, по большей части они сводятся к важному для ранних веков христианства указанию на то, что родители святого были христианами и сам он был воспитан по-христиански[254]. Указания географического характера не были распространены: вероятно, такие сведения считались неважными и поэтому потребовали развернутого обоснования, как, например, в рассказе Лавсаика о св. Сисинии[255].

О желании человека стать иноком **как присущем с детства или юности**[256] нередко говорится в поздних редакциях Киево-Печерского патерика. Мотивировка при этом может быть различной: так, прп. Антоний «из млада же име страх Божий и желаше в иноческий облещися образ» (л. 4)[257], прп. Исайя, «от юны же версты Христа возлюбив и мирская сладострастия

оставив, прииде в монастырь Печерский к преподобному Феодосию, желая быти черноризец» (л. 139 об.)[258]. В позднее Житие прп. Нестора указание на юность преподобного переходит из летописной статьи: «...прииде к ним, желая святаго ангел(ь)скаго иноческаго образа, имый точию седм(ь)надесят(ь) лет от рождения своего» (л. 274 об.)[259].

Те же мотивы избрания иноческой жизни присутствуют в изображениях в Киево-Печерском патерике прихода в монастырь **взрослого человека**. Так, прп. Спиридон приходит в монастырь, «...страх Божий, иже есть начало премудрости[260], в сердце своем имый...» (л. 230)[261]. Семантическое родство «страху Божию» обнаруживает упомянутое выше понятие «любовь Божия», которая побуждает к приходу в монастырь[262]. Мотив «любви Божией» в повествовании о прп. Антонии в поздних редакциях Патерика звучит в контексте важнейшего для всей агиографической литературы принципа Imitatio – подражания жизни подвижников (в конечном счете – жизни Иисуса Христа, Imitatio Christi[263])[264], который представлен как усиление желания стать иноком: «И паче любовию Христовою разжегся, желая тех отец житию поревновати...» (л. 4)[265]. Понятие «любовь Божия» или «любовь к отечеству небесному» неоднократно встречается в тексте Патерика при объяснении различных поступков печерских святых, совершаемых ими на своем духовном пути.

Более психологически разработанным является изображение **призвания в монастырь евангельским речением.** Сущность такого повествования состоит в том, что человек в определенный момент своей жизни по-особому слышит и понимает фрагмент евангельского текста, воспринимает как относящийся лично к нему и отвечает на него, приходя в монастырь из мира.

Первый подобный случай мы находим в Житии прп. Феодосия Печерского. Приводимые здесь фрагменты евангельского текста наилучшим образом характеризуют непростую ситуацию, в которой находился юноша Феодосий, мучимый противоречием между любовью и жалостью к матери и стремлением к аскетической духовной жизни: «...слыша в Евангелии Господа глаголюща: Иже любит отца или матерь паче Мене, несть Мене достоин[266]. И паки: Мати Моя и братия Мои сии суть, слышащии Слово Божие и творящие е[267]. К сим же и сие: Приидете ко Мне вси труждающиеся и обремененнии и Аз покою вы. Возмете иго Мое на себе, и научитеся от Мене, яко

кроток Есм(ь) и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим[268]. Сими убо словесы разжегся Богодухновенный Феодосий, и горя рвением Б(о)жиим, мысляше по вся дни и на всяк час, како и где бы возмогл утаитися матере своея и пострыщися в святый иноческий образ...» (л. 48 об.)[269]. По выражению В. Н. Топорова, прп. Феодосий нашел в этих словах «два ответа на свою личную жизненную ситуацию»[270]. Эти слова исследователя в первую очередь относятся к более ранним редакциям Киево-Печерского патерика, где присутствуют только два евангельских фрагмента[271].

Подобным образом ситуация призвания изображена и в Житии прп. Варлаама, сына приближенного к князю боярина. Однажды, во время беседы с преподобными отцами, к которым он часто приходил в пещеру, услышанное от них евангельское слово он отнес к себе: «И возлюби зело преподобных отец тех, яко восхотети ему и жити с ними, и вся презрети в житии сем, славу и богатство ни во что же вменяя. Устраши бо его слово Господне, между иными *глаголанное ими: Яко удобее* есть велбуду сквозе иглино ухо проити, неже богату в Царствие Божие внити[272]» (л. 132)[273].

Момент особого «слышания», вызывающего «делание», встречается и в Житии прп. Феодора: «Блаженный Феодор имеяше в житии мирском имение много. Слыша же во Евангелии Господа рекша: Всяк от вас, иже не отречется всего своего имения, не может быти Мой ученик[274]. И сему словеси последова...» (л. 213 об.)[275].

В повествовании о принятии монашества прп. Николаем Святошей – первым из русских князей – встречается особый случай цитирования Священного Писания: князь принимает решение об уходе в монастырь в результате размышлений над тщетой мирской жизни. Фрагменты текстов Священного Писания приводятся в качестве размышлений князя и комментариев к ним: «Преходит образ мира сего[276]. Царство его от языка в язык преносится. Престолы князей многажды низложи Господь и посади смиренныя в них место[277]. Помысли сию измену обладания на земли мимотекущаго блаженный и благоверный князь Никола Святоша, сын Давида Святославича князя Черниговскаго, внук Святослава Ярославича, князя Киевскаго и Черниговскаго, основавшаго святую Богом созданную Печерскую церковь. Разуме же добре, яко на Небеси точию, Образ Ипостаси Божия, слово Его Присносущное, не мимоидет и тамо царство точию Царство всех век, и владычество

во всяком роде и роде, еже уготова Царь царем и Господь господем, любящим Его[278]» (л. 245). Следует отметить, что в Печатной редакции патерика рассказ о призвании прп. Николая включает больше библейских цитат, чем тексты предыдущих редакций[279].

В древних памятниках встречается несколько похожих описаний принятия решения стать монахом, которые, без сомнения, и являются литературными образцами для рассматриваемых текстов. Во-первых, это повествование о призвании св. Антония Великого в его Житии[280]: «...входит он в храм; в чтенном тогда Евангелии слышит он слова Господа к богатому: *аще хощеши совершен быти, иди, продаждь имение твое, и даждь нищим, и гряди в след Мене, и имети имаши сокровище на небеси (Мф 19: 21)*. Антоний, приняв это за напоминание свыше, так, как бы для него собственно было это чтение, выходит немедленно из храма, и что имел во владении от предков... дарит жителям своей веси.., а все прочее движи/мое имущество продает, и собрав довольно денег, раздает их нищим, оставив несколько для сестры.... Но как скоро, вошедши опять в храм, услышал, что Господь говорит в Евангелии: *не пецытеся на утрий (Мф 6: 34)*; ни на минуту не остается в храме, идет вон и остальное отдает людям недостаточным; сестру, поручив известным ему и верным девственницам, отдает на воспитание в их обитель, а сам перед домом своим начинает наконец упражняться в подвижничестве, внимая себе и пребывая в терпении»[281]. Примечательно наличие в тексте своеобразного комментария к моменту отнесения к себе услышанного евангельского текста: «...приняв это за напоминание свыше, так, как бы для него собственно было это чтение...»[282]. В Житии св. Антония Великого есть и фрагмент, повествующий о внимательном слушании будущим святым читаемого во время службы Евангелия в годы его юности: «...ходил он / с родителями в храм Господень; и не ленился... и внимательно слушая читаемое в храме, соблюдал в себе извлекаемую из того пользу»[283]. Это повествование как бы подготавливает рассказ о моменте особого «услышания» единственного исключительно важного речения, способного изменить жизнь человека.

Есть в древних памятниках агиографии и краткие описания обращения или принятия важных решений под влиянием услышанных слов, сжатостью повествования даже более сходные с текстами Киево-Печерского патерика, однако в них фигурируют не евангельские речения, а наставления старцев[284].

Непосредственно связано с призванием упоминание о раздаче имения нищим перед уходом в монастырь. Будучи представлено в Житии св. Антония Великого как фрагмент евангельского текста, изменивший всю его жизнь, оно становится устойчивым элементом повествований о многих святых в Киево-Печерском патерике. Слова Иисуса «...иди, елика имаши, продаждь, и даждь нищим, и имети имаши сокровище на небеси: и прииди (и) ходи в след Мене, взем крест»[285], обращенные к богатому юноше, играют такую важную роль, потому что в них в максимальной степени проявляется важнейший агиографический принцип подражания Христу[286].

В данном контексте в Киево-Печерском патерике нередко используется речевая формула «раздаде имение свое (нищим)» и ее варианты. Самый краткий вариант представлен в Житии прп. Исаакия, который, «...помысливъ быти инокъ, раздаде все имение свое требующимъ и монастыремъ...» (л. 149)[287].

В Житии прп. Еразма повествуется об употреблении им денег при вступлении в монастырь на украшение церкви, причем это его действие в Печатной редакции снабжается положительной оценкой путем включения в текст скрытой цитаты из Псалтири: «...имея богатство много от богатаго отечествия своего, разсмотре добре, не леть сия иноку содержати, и возлюбивъ благолепие дому Господня[288], вся, яже име, на украшение церковное истроши, и иконы многи сребром и златом в церкве Печерской окова...» (л. 252)[289]. Подобным образом в Житии прп. Евстратия указание на раздачу имения в Печатной редакции 1661 г. дается в соответствии с образом «воина Христова», зависящего от значения греческого имени Евстратий («хороший воин»)[290], и осложняется соответствующей контексту скрытой цитатой из Второго Послания к Тимофею апостола Павла: «Сей бо добрый воинъ Христовъ Евстратий... ведый, яко никтоже воинъ бывая, обязуется куплями житейскими, да Воеводе угоденъ будетъ[291], раздаде имение свое нищимъ, иное же остави ближнимъ, да по немъ раздадутъ: и тако обнищавъ богатъ сый, бысть инок в монастыре Печерском» (л. 234)[292]. Оценка действия здесь присутствует в виде скрытой цитаты из 2-го Послания св. апостола Павла к Коринфянам[293].

В рассматривавшихся выше повествованиях о призвании прп. Феодора и прп. Варлаама отказ от богатства при вступлении в монастырь дается в контексте евангельского чтения, которое представлено призывом Иисуса Христа к отказу от имения: «Всяк от вас, иже не отречется всего своего имения, не мо-

жет быти Мой ученик[294]» (л. 213 об.)[295], и «...удобее есть велбуду сквозе иглино ухо проити, неже богату в Царствие Божие внити[296]» (л. 132)[297]. Однако чаще упоминается раздача имения нищим, что позволяет связать происхождение данного мотива с евангельским фрагментом, представленным в Житии св. Антония Великого и содержащим слова Христа, обращенные к богатому юноше[298].

Еще одним способом изображения призвания к монашеской жизни в Киево-Печерском патерике является **образное повествование** о нем, зависящее от обстоятельств жизни в момент призвания или от последующего подвига святого. В наибольшей степени оно свойственно поздним текстам. В Печатной редакции подобные описания появляются в Житиях прп. Алимпия (л. 161 об.), прп. Агапита (л. 168 об.), прп. Григория (л. 173 об.), прп. Евстратия (л. 234).

В рассказе о пострижении в монашество прп. Алимпия, который был до того учеником греческих мастеров-иконописцев, работавших в Печерском монастыре, используются элементы эстетики аскетизма. Так, в связи с ситуацией пострижения возникает мотив украшения добродетелями[299]: «Скончавшим убо дело свое иконописцем, и украсившим образы написанными святую церковь, украшен бысть Алимпий добродетел(ь)ным образом святаго ангел(ь)скаго иноческаго чина от преподобнаго игумена Никона» (л. 161 об.)[300]. Необходимо, однако, отметить, что мотив украшения добродетелями наиболее часто используется именно в описаниях подвигов инока, а не его пострижения, как, например, в Житии прп. Феодосия, где о святом говорится, что он был «измлада житиемъ чистым и равноангельными делы украшен» (л. 43 об.)[301].

Приход прп. Агапита в Печерский монастырь изображается с помощью определения иночества как душевного исцеления, несомненно, связанного с полученным впоследствии святым даром исцелений. В указании на этот дар, общий прп. Агапиту и его учителю в духовной жизни прп. Антонию, здесь проявляется принцип Imitatio – в виде подражания наставнику: «Егда прославлен бысть преподобный отец наш Антоний Печерский исцеления дарованием, прииде к нему от Киева в Пещеру блаженный сей Агапит, желая душевнаго исцеления чрез пострыжение в святый иноческий чин, еже и получи» (л. 168 об.). Однако мотив подражания здесь звучит гораздо слабее, чем в Основной редакции, где о пострижении упоминается очень кратко, а центральным является мо-

тив подражания наставнику – прп. Антонию и «самовидчества» его подвигов[302].

Приход в монастырь прп. Григория Чудотворца трактуется как избрание его Богом для совершения чудотворений, по примеру прпп. Антония и Феодосия: «Дивен Бог, егда показася в святых Своих, Антонии и Феодосии Печерских, сияющих различными чудесы. В то же время и Григория преподобнаго на чудотворение избра, и в Лавру Свою святую туюжде призва» (л. 173 об.). Прославлению Бога служит присутствующая здесь скрытая цитата из Священного Писания[303]. В предшествующих редакциях кратко говорится о приходе святого в монастырь к прп. Феодосию, от которого он «научен бысть житию чрнеческому: нестяжанию, и смерению, и послушанию»[304]. Как уже было отмечено выше, Житие прп. Евстратия в редакции 1661-го года строится на образе «воина Христова», поэтому о святом говорится, что он становится иноком, «вожделев же облещися во оружия Божия[305], яже содержит иноческий образ...» (л. 234)[306].

Повествование о прп. Спиридоне, из Жития которого известно, что он знал наизусть Псалтирь и ежедневно прочитывал ее всю, начинается именно с рассказа о его неграмотности – «простоте». Однако это понятие обыгрывается в контексте образа «святой простоты» (без иронического оттенка значения) и чистоты сердца. Кроме того, упоминание «простоты» святого до прихода в монастырь и последующее его погружение в текст Священного Писания является одним из проявлений топоса «образованности» святого, обычно представленного рассказом о его успешном учении[307]. В Основной редакции в данном повествовании приводятся прямые цитаты из Евангелия и Апостольских Посланий[308]; начиная со Второй Кассиановской редакции они заменяются скрытым цитированием других библейских фрагментов: из Послания ап. Павла[309] и из Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова[310]: «Сей бо блаженный родом сый не от града, но от некия веси, прост бяше отнюд хитростию книжною, и невежа словом, но не разумом духовным, и не делы богоугодными. Ибо страх Божий, иже есть начало премудрости, в сердцы своем имый, прииде в монастырь Печерский и восприять житие иноческое жестоко» (л. 230)[311].

Еще один пример подобного описания пострижения находится в ранних редакциях в повествовании о прп. Никоне, постригшем в иночество прп. Варлаама и прп. Ефрема, первый из которых был сыном княжеского приближенного и сам, ве-

роятно, служил князю, а второй – княжеским евнухом, пользовавшимся его безграничным доверием в управлении. В разговоре святого с разгневанным князем используется сравнение монахов с ангелами, а точнее – с ангельским воинством, актуальное в агиографической литературе. Воинское служение князю, земному владыке, противопоставляется несравненно более важному служению Владыке Небесному: «Князь же, съ гневомъ возревъ на святаго, глагола ему: ты ли еси пострыглъ болярина, и евнуха безъ повеления моего? Преподобный Никонъ же мужественне отвеща: Благодатию Божиею азъ постригох ихъ, по повелению Небеснаго Царя, И(и)сус(а) Христа, призвавшаго ихъ на таковый подвигъ. Князь же разъярися паче и рече: то или увещай ихъ в домы свои // поити или на заточение послю тя и сущыхъ с тобою, и пещеру вашу раскопати повелю. Блаженный же Никонъ отвеща: все владыко, якоже есть угодно пред очима твоима, тако створи; мне же несть лепо отвратити воиновъ отъ Небеснаго Царя»[312] (л. 127–127 об.). Выразительность этого текста такова, что в Печатной редакции он подвергся лишь минимальным изменениям[313].

Просьба о пострижении, обращенная к игумену, в Киево-Печерском патерике обычно бывает выражена краткой формулой «(и) моли старца», но иногда она бывает представлена в виде развернутого исповедания желания пострижения.

В Житиях прпп. Феодосия (л. 49)[314], Варлаама (л. 133)[315], Исаакия (л. 149)[316], Пимена (его «моление» обращено к родителям) (л. 224)[317] данный элемент схемы представлен в кратком виде, близком к вариантам Основной редакции. А вот краткая формула просьбы в Житии прп. Ефрема Основной редакции не была оставлена без изменения в редакции Печатной. Уход в монашество знатного вельможи представлял собой благодатную почву для восхваления иночества как ангельского образа и службы Небесному Владыке: прп. Ефрем «...прийде от княжа дому къ преподобному отцу нашему Антонию в пещеру, моляся ему, да причтетъ его вместо служения княжа, къ слугамъ Небеснаго Царя, возложъ нань святый ангельский образ иноческаго чина» (л. 136 об.)[318].

В Житии прп. Антония встречается образец краткого варианта: «...прииде в един от сущих тамо монастырей, и моли игумена, да возложит нань ангел(ь)ский образ иноческаго чина...» (л. 4)[319]. В просьбе прп. Антония и прп. Ефрема содержится определение иночества как «ангельского чина», которое часто употребляется в Патерике, особенно – в его поздних редакци-

ях[320]. Определение иночества как пути к спасению появляется в Печатной редакции, когда речь идет о приходе к прп. Антонию людей, желавших вести монашескую жизнь: «...и иных множество спастися хотящих прихождаху к нему в пещеру, молящеся, да избавит их от т(ь)мы пути поползновеннаго, и к свету пути спасеннаго наставит...» (л. 7–7 об.)[321]. В Житии прп. Никона, подвизавшегося после ухода из Печерского монастыря в новопросвещенной земле (Тмуторокани), говорится о том, что приходившие к нему просили о пострижении, «...хотяще наследовати иноческое благонравие...» (л. 128 об.)[322].

В Житии прп. Варлаама появляется расширение просьбы о пострижении частичной цитатой из Послания апостола Павла, вносящее оценочный момент. Отрекаясь от всех атрибутов прежней жизни – красивой одежды, драгоценностей, коня, прп. Варлаам обращается к прп. Антонию со словами: «Се, отче, вся красная, прелесть мира сего суть, якоже хощеши, тако сотвори о них, аз же вменяю вся уметы быти, да Христа приобрящу[323], и хощу с вами жити в Пещере сей...» (л. 132 об.)[324].

Как пространная просьба о пострижении, в которой обосновывается желание стать иноком, может быть рассматриваема речь-исповедание прп. Моисея Угрина, претерпевшего в плену жестокие мучения за свою твердость и решение стать монахом. Уже в Основной редакции здесь понятия иночество и «любовь Божия» являются почти тождественными. Соответствующий текст редакций начиная со Второй Кассиановской расширяется за счет включения варианта определения монашества как «ангельского образа иноческого чина»: «...Мне же никакоже мощно есть отрещися мнишества и любве Божия, и ни кое же томление, ни огнь, ни мечь, ни раны не могут мене разлучити от Бога и сего великаго ангельскаго образа» (л. 182 об.)[325]. Рассматривавшееся выше в контексте призвания к иночеству понятие «любовь Божия» как речевая формула агиографии обнаруживает в скрытом цитировании Послания к Римлянам св. апостола Павла один из источников своего происхождения[326].

В речи прп. Моисея, обращенной к «друзьям» (вероятно, сочувствующим ему людям во время пребывания его в плену), содержится настоящая апология иночества. Слова подвижника звучат как исповедание им своего «образа веры», обращенное к современнику, не понимающему смысла иночества. Они включают прямые цитаты из Евангелия и Апостольских По-

сланий почти без изменений по сравнению с Основной редакцией, приводимые в тексте Печатной редакции[327]: «Что бо въ Евангелии Христосъ рече: Всякъ, иже оставитъ домъ, или братию, или сестры, или отца, или матерь, или жену, или чада, или села, имени Моего ради, сторицею прииметъ, и животъ вечный наследитъ[328]. Христа ли паче послушати или вас? Апостолъ глаголетъ: Не оженивыйся печется о Господнихъ, како угодити Господеви, а оженивыйся печется о мирских, како угодити жене[329]. Вопрашаю убо вас кому подобаетъ паче работати, Господеви ли или жене? Вем же яко пишетъ и се: Раби, послушайте господий своихъ[330], но въ благое, а не злое. Буди убо разумно вам, держащим мя, яко николиже прелстит мя красота женская, ниже отлучит мене от любве Христовы[331]» (л. 181–181 об.)[332]. Наиболее эмоционально подчеркнутый фрагмент в этой речи передает исключительную особенность его личности и веры: «...и аще мнози праведници спасошася съ женами, азъ единъ грешенъ есмь, не могу с женою спастися» (л. 181)[333].

В контексте просьбы о пострижении в Киево-Печерском патерике редакции 1661 г. появляется определение иночества как «работы Господу» (речевая формула «работати Господеви»), как, например, в повествовании о пострижении в иночество врача-«арменина»: «...и глагола игумену: отселе уже оставляю Арменскую ересь, и истинно верую в Господа Иисуса Христа, Емуже работати желаю в иноческом святом чину» (л. 172, Житие прп. Агапита)[334]; в Житии прп. Моисея (182)[335] и в Житии прп. Николы Святоши эта же формула появляется как повеление его слуге – врачу Петру (л. 248)[336]. Одним из источников этой формулы следует считать фрагмент текста Основной редакции повествования о прп. Моисее, сохраненный и в Печатной редакции: «Вопрашаю убо вас кому подобаетъ паче работати, Господеви ли или жене?» (л. 181 об.)[337], в котором присутствует аллюзия на Первое Послание к Коринфянам св. апостола Павла[338].

Следующим этапом в развитии ситуации прихода в монастырь в Киево-Печерском патерике является **предостережение старца** в ответ на просьбу о пострижении, которое должно служить испытанием серьезности желания стать иноком. Впервые в Патерике этот мотив встречается в Житии прп. Феодосия, и здесь автор – прп. Нестор Летописец – считает необходимым отметить, что первоначальный отказ прп. Антония принять его был не простым испытанием, а пророчеством о будущем расширении монастыря прп. Феодосием:

«Преподобный же Антоний рече к нему: о чадо, видиши пещеру сию скорбну сущу и тесну, ты же не имаши терпети тесноты на месте сем. Се же не тако искушая его глагола, якоже пророчески прозря, яко той имяше распространити место то, и монастырь славен сотворити на собрание множеству инок» (л. 49–49 об.)[339]. Очевидно, что последняя фраза авторского комментария «не тако искушая его глагола», заменяет обычное истолкование слов старца и подчеркивает типичность данного элемента повествования. В Житии прп. Варлаама предостережение включает фрагмент евангельского текста, который соотносится с испытанием, предстоящим юноше: вскоре отец силой уводит домой сына и только по истечении трех дней, видя твердость его решения, позволяет вернуться в пещеру к подвижникам; так, прп. Антоний говорит: «...благо хотение твое, чадо, и помысл исполнь благодати, но блюди, да не богатство и слава мира сего возвратит тя воспять. Никтоже бо (по Господню глаголу) возложь руку свою на рало, и зря воспять, управлен есть в Царствие Божие[340]...» (л. 132–132 об.)[341]. В описании реакции прп. Варлаама использован свойственный повествованию о желании стать иноком мотив «любви Божией»: «Сему же сердце распаляшеся паче любовию Божиею, и тако отъиде в домъ свой» (л. 132–132 об.)[342]. Другой фрагмент предостережения прп. Варлааму в речи прп. Антония является прямой цитатой из Чина пострижения в мантию: «...Виждь, чадо, Кому обещаешися и Чий воин хощеши быти. Се бо невидимо предстоят ангели Божии, приемлюще обещания твоя...[343]» (л. 132 об.–133)[344].

Мотив предостережения находит многочисленные аналогии в произведениях византийской агиографии. Так, например, в Скитском патерике авва Макарий кратко отвечает на просьбу двух пришедших к нему богатых юношей: «Вы не можете жить здесь»[345]. В Лавсаике рассказывается о том, как авва Эллин отговаривал брата, пришедшего жить к нему в пустыню, говоря, что тот не перенесет демонских искушений[346]. Прп. Антония Великого первоначально отказывается принять к себе известный ему подвижник: «... старец отказался и по летам, и по непривычке к пустынной жизни...»[347]. Однако только в последнем рассмотренном случае отказ был окончательным; **типичным было следующее** развитие ситуации: пришедший к подвижнику уговаривал принять его к себе, и тот соглашался. Именно такой контекст свойственен мотиву предостережения и в Киево-Печерском патерике.

В Житии прп. Феодосия приводится ответ будущего святого на предостережение прп. Антония: «...Промысленникъ всяческихъ Христосъ Богъ, приведе мя ко твоей святыни, спасти ми ся тобою произволя. Темже елико ми велиши творити, сотворю...» (л. 49 об.)[348]. Этот текст указывает на один из ближайших литературных образцов Жития прп. Феодосия – на Житие прп. Саввы Освященного. В нем представлено практически полное собрание мотивов и речевых формул, используемых в описании ситуации прихода в монастырь и пострижения в Киево-Печерском патерике и частично уже рассмотренных выше. Так, св. Савва, увидев св. Евфимия Великого, «...со слезами просил причислить его к находящимся под его присмотром братиям. Но Великий Евфимий отговаривал его. Он сказал: "Сын мой! Я думаю, что не подобает тебе, столь молодому, оставаться в Лавре, да и Лавре нет никакой пользы иметь у себя юношу. Пойди к авве Феоктисту в обитель, лежащую ниже, там ты получишь для себя великую пользу". На это блаженный Савва отвечал: "Честной отче! Я знаю, что промышляющий о всех Бог, желая моего спасения, Сам показал мне путь прийти под святые руки твои. / Итак, я сделаю, как ты мне приказываешь". Тогда Великий Евфимий уведомил блаженного Феоктиста, чтобы тот имел попечение о Савве, поскольку благодатию Христовой он должен был прославиться в монашеской жизни. Это, мне кажется, Великий Евфимий сделал не просто так, а по прозорливости. Он предвидел, что Савва будет архимандритом всех палестинских отшельников, что, кроме того, он устроит великую и славную Лавру, которая будет превосходнее всех палестинских Лавр...»[349]. В этом отрывке есть просьба «со слезами» – «моление», указание старца на молодость пришедшего, ответ, апеллирующий к Божией воле и спасению, практически повторяемый в Житии прп. Феодосия, мотивы полного послушания старцу, прозорливости и предвидения.

Однако нужно заметить, что многие мотивы и речевые формулы, имеющие свой источник в византийских житиях, в тексте Киево-Печерского патерика отошли от своего первоначального контекста и стали самостоятельными – не только в пределах описываемой ситуации прихода в монастырь, но и в рамках всего жития, а некоторые даже несколько изменили свое значение. Например, слова прп. Саввы «я сделаю, как ты мне приказываешь» (в славянском варианте – «елико ми велиши творити, сотворю»[350]) означают его согласие с отказом св. Евфимия Ве-

ликого принять его и повелением идти в обитель аввы Феоктиста, а в Житии прп. Феодосия Печерского, благодаря тому, что прп. Антоний в конечном итоге соглашается принять его, эти слова приобретают значение усиленной просьбы о принятии[351].

В поздних редакциях патерика в качестве топоса появляется **мотив прозрения «будущих добродетелей»**; он сопутствует согласию старца на принятие в монашескую общину и даже является аргументом в пользу него. Краткое описание этой ситуации содержится в Житии прп. Антония: «Игумен же, прозря хотящая в нем быти добродетели, послушав пострыже, и наказав, научи его иноческаго совершеннаго жития» (л. 4–4 об.)[352]. Прп. Феодосий постригает прп. Исайю, «прозря же духом... хотяща его трудолюбна быти делателя в подвижном житии...» (л. 139 об.)[353]; просьбу прп. Исаакия о пострижении исполняет прп. Антоний, «прозря, яко добродетел(ь)ное в нем житие имат(ь) быти равноангел(ь)но, и всячески достойно ангел(ь)скаго образа» (л. 149)[354].

С мотивом прозрения связано **наставление игумена и повеление постричь пришедшего**[355]. Содержание поучения в момент пострижения сводится к объяснению основ новой жизни человека – к наставлению в иноческих добродетелях. В ряде Житий о поучении говорится обобщенно, с помощью речевых формул, в других случаях более пространный рассказ о нем зависит от образного строя Жития.

Поучение «о спасении души» упоминается в Житии прп. Ефрема (л. 136 об.)[356], «о пользе души» – в рассказе о пострижении матери прп. Феодосия (л. 52)[357]. Принимая прп. Антония в афонский монастырь, игумен, «наказавъ научи его иноческаго съвершеннаго жития» (л. 4–4 об.)[358]. В «научении» прп. Григория Чудотворца перечисляются монашеские добродетели, среди которых выделяются монашеские обеты, к которым прибавляется молитва: «...научен бе нестяжания, чистоты, смирения с послушанием, и прочиих добродетелей, молитве же наипаче прилежаше» (л. 173 об.)[359].

В поздних редакциях Патерика элемент поучения становится практически обязательным; иногда это – только упоминание о поучении, как, например, в повествовании о приеме в монастырь всех приходящих прп. Никоном, который «поучаше их и пострызаше» (л. 128 об.)[360]. В Житии прп. Антония в поучении проявляется принцип Imitatio как отражающий все содержание иноческой жизни: святой наставляет приходящих к нему, «како имут последовати Христу» (л. 7 об.)[361]. В Житии

прп. Никона рассказывается, как прп. Антоний поучает постригаемых «о добродетелехъ» (л. 126 об.)[362].

Образные описания поучений свойственны в большей степени поздним редакциям. В Житии прп. Агапита, в повествовании о пострижении врача-«Арменина» используется обусловленный всем содержанием Жития образ врачевания в контексте подражания святому: игумен постригает пришедшего, «наказав довольно... яко да будет искусен во врачевании душе своея, последуя блаженному Агапиту» (л. 172 об.)[363]. В повествовании о прп. Моисее Угрине указание на поучение появляется начиная со Второй Кассиановской редакции. Содержание поучения сводится к одной добродетели – целомудрию («чистоте»), что согласуется с основным содержанием его мученической жизни в плену: «...поучи же того много о чистоте, еже не предати плещий своихъ врагу, и тоя скверныя жены не убоятися...» (л. 192)[364]. Используемая здесь речевая формула «не предати плещий своихъ врагу» имеет традиционный контекст описания битвы, в большей степени она свойственна произведениям жанра воинских повестей; в данном случае присутствие формулы указывает на контекст духовной борьбы[365]. Этот контекст определяет использование воинской символики практически во всех указанных случаях в Патерике: основным подвигом прп. Моисея Угрина, без сомнения, является мученичество, в повествовании о прп. Евстратии этимологическое истолкование его имени подкрепляется в агиографической семантике его мученической кончиной, воинская символика рассказа о пострижении прп. Варлаама и прп. Ефрема определяется будущим гонением на иноков со стороны князя и отца прп. Варлаама[366].

Само **пострижение** нередко изображается в Патерике с помощью топоса облечения в монашескую одежду, известного в нескольких речевых вариантах: «в мнишескую одежду облече», «возложи нань черные (мнишеские) ризы»[367]. Так, прп. Никон «аки незлобиваго агнца блаженнаго Феодосия[368] поим, по обычаю святых отец пострыже, и во иноческую одежду облече...» (л. 49 об.)[369]. Данный топос используется также в Житиях прп. Варлаама (л. 133)[370] и прп. Ефрема (136 об.)[371].

В повествованиях о матери прп. Феодосия и о прп. Исаакии топос исключается из текста Печатной редакции. В первом случае он заменяется констатацией: «пострижена бысть» (л. 52)[372]. Вероятно, редакторы сочли описание пострижения, свойственное повествованиям о многих подвижниках Киево-

Печерского монастыря, слишком возвышенным применительно к человеку, долгое время бывшему орудием искушения прп. Феодосия. В Житии прп. Исаакия, по всей видимости, отразился творческий подход к тексту: описание пострижения святого зависит от просьбы, выраженной также при помощи формулы: «...прииде к преподобному Антонию в Пещеру, *моляся ему,* дабы прият был от него в иноческий чин... Преподобный же Антоний... *моление его исполни»* (л. 149)[373].

Краткие речевые формулы «пострижен бысть», «пострызаше» в повествованиях о пострижении используются в Печатной редакции патерика в Житиях прп. Антония (л. 4 об.)[374], прп. Никона (л. 128 об.)[375]. Эта краткая формула, частая в текстах ранних редакций Патерика, в Печатной редакции расширяется путем введения определения иночества как «святого (ангельского) иноческого чина (образа)»; это происходит в Житиях прп. Агапита (л. 168 об.[376], л. 172 об.[377] – о враче-«Арменине»), прп. Григория (л. 173 об.)[378], прп. Прохора (л. 200)[379], прп. Нестора (л. 275).

Соответствующий фрагмент Жития прп. Моисея Угрина: «...облече его въ святый ангельский иноческий образ...» (л. 192), заменяет неформульное обозначение облечения в монашескую одежду, присутствующее уже во Второй Кассиановской редакции[380]. В Житии прп. Алимпия Печатной редакции появляется метафора украшения «добродетельным образом святаго ангельскаго иноческаго чина» (л. 161 об.)[381].

В рассказе о пострижении прп. Прохора упоминается имя игумена, при котором оно произошло: «...прииде от Смоленска... къ игумену Иоанну, и от него восприятъ святый иноческий образъ» (л. 200)[382]. В Печатной редакции патерика в Житии прп. Григория происходит подобное расширение рассказа о пострижении за счет включения имен основателей монастыря: «Сей убо блаженный безмол(в)ствующу преподобному Антонию в пещере, прийде къ преподобному Феодосию строящему монастырь: И от него иноческий образ восприем...» (л. 173 об.)[383]. Эта фраза, расширенная по сравнению с текстом Основной редакции, с точностью повторяется в составленном в более позднее время Житии прп. Нестора (л. 274 об.).

Определение «великий ангельский образ» является также обозначением второго монашеского пострижения – в схиму[384], и именно в этом значении употребляется в повествовании как ранних, так и поздних редакций, о прп. Пимене (л. 224 об.)[385], а также о прп. Иеремии в поздних редакциях (л. 145 об.)[386]. Пер-

вый из этих примеров представляет собой единственный случай сохранения в Печатной редакции указания на наречение нового имени при постриге, нередкого в ранних редакциях патерика[387]. Указание на наречение нового имени при постриге в рамках логического мышления эпохи казалось избыточным для повествования, в котором были неизвестны мирские имена подвижников. Сохранение его в Житии прп. Пимена Печатной редакции объясняется тем, что здесь описывается сам Чин пострижения с помощью скрытых цитат[388] из него (л. 224 об.)[389].

Еще одним вариантом описания пострижения в Киево-Печерском патерике является повеление прп. Антония прп. Никону постричь пришедшего. Оно присутствует в Житиях первых печерских подвижников: прп. Феодосия (л. 49 об.)[390], прп. Варлаама (л. 133)[391] и прп. Ефрема (л. 136 об.)[392]. Эти тексты, по-видимому, обусловили появление подобных указаний в Житии прп. Антония («...он же... блаженному Никону повелеваше пострыгати» (л. 7 об.)[393]) и в Житии самого прп. Никона («...преподобный Антоний поучаше ихъ о добродетелехъ, преподобному же Никону повелеваше пострызати, иерею тому сущу и черноризцу искусну» (л. 126 об.)[394]).

Следует отметить также **важнейшую особенность приема иноков в Киево-Печерский монастырь** – принятие всех приходящих, возведенное в правило прп. Феодосием. Этот порядок подробно описывается в Житии святого, где он соотносится с введением Студийского устава в монастыре. Сначала пришедший жил в монастыре согласно уставу («чину»), ходя в своей одежде, затем его облачали в рясу, а после испытания постригали, потом достойных облекали в схиму. Это является почти точным воспроизведением практики, введенной прп. Саввой Освященным и описанной в его Житии[395]. Связь с ней подчеркнута в Житии прп. Феодосия, который «начатъ въ своемъ Печерскомъ манастыре вся строити по уставу святыя обители Студийския» (л. 55 об.–56)[396]. В Печатной редакции этот порядок, введенный святым, называется «уставом добродетельных его нравов» (л. 56)[397], что является дополнительным указанием на опыт самого святого, отраженный в его Житии: «...всякаго хотящаго быти иноком грядущаго к нему не отгоняше, ни убога, ни богата, но всех приимаше со всяким усердием. Воспоминаше бо какова скорбь бывает человеку, хотящему пострыщися и небрегому...» (л. 56)[398].

Влияние данных текстов позже выразилось в появлении соответствующих указаний в повествованиях о прп. Антонии,

который «всех любезне приимаше» (л. 7 об.)[399] и о прп. Никоне, которому прп. Антоний повелевал постригать в монахи после поучения всех, «елико бо их прихождаше» (л. 126 об.)[400].

Вариант повествования о **принятии в монастырь** чередуется с кратким указанием на **вступление** человека в него. В последнем случае используются варианты речевой формулы «бысть инок (черноризец) в монастыре Печерском», как, например, в повествованиях о прп. Феодоре (л. 213 об.)[401] и о прп. Евстратии (л. 234)[402].

За повествованием о пострижении следует **изображение жизни в монастыре «новоначального» инока,** которое включает в себя рассказ о его взаимоотношениях с духовным наставником, о подвигах и приобретенных посредством их добродетелях.

В описании жизни «новоначальных» иноков нередко используются те же речевые формулы и мотивы, что и в повествованиях о духовно зрелых иноках. Однако есть и отличия: если в описании подвигов «новоначального» инока очень важны мотивы послушания, «покорения», подражания наставникам на пути обучения иноческому житию, то в повествовании о жизни духовно самостоятельного инока встречаются указание на преуспевание на духовном пути, описание особенных подвигов и добродетелей инока.

Описание подвижничества «новоначального» инока обычно содержит **мотив послушания** в виде указания на предание иноком себя в послушание (Богу, старцу, всей братии) или на стяжание им добродетели послушания. Послушание играет важнейшую роль в описании жизни «новоначального» инока в монастыре. Практически это единственный из трех монашеских обетов (послушание, целомудрие, нестяжание), который выделяется особо. Послушание даже является условием приобретения целомудрия и нестяжания. Два последних почти никогда не выделяются, а входят в число добродетелей, которым обучается инок от своего духовного наставника, отношение к которому регулируется принципом послушания. И в связи с этим появляются мотивы подражания добродетельной жизни наставника и «самовидчества» его подвигов, ревностного желания подражать им, «научения» от наставника добродетелям[403].

Для выражения мотива послушания (Богу и духовному отцу) в Киево-Печерском патерике используются варианты формулы «весь (всего себя) предався (предал)»[404], как, например, в Житии прп. Феодосия, о котором говорится, что он

«весь предався Богови и богоносному своему старцу» (л. 49 об.–50)[405]. Эта формула служит для выражения идеальных, образцовых отношений инока к Богу и игумену, что проявляется в Житии прп. Никона, который был старше прп. Феодосия, совершил его постриг, однако в описании жизни прп. Никона после возвращения в Печерский монастырь именно эта формула используется для определения его отношения к прп. Феодосию, который был в то время игуменом: «...пришедъ в монастырь Печерский, всего себе предаде преподобному Феодосию, и съ всякою радостию покаряшеся ему» (л. 129)[406]. «Смирение», «покорение» и «послушание» присутствуют и в Житии прп. Дамиана (л. 143)[407], прп. Григория (л. 173 об.)[408] и определяют, по-видимому, появление в поздних редакциях указания на повиновение прп. Ефрема «в всем наказанию отца и наставника своего преподобнаго Антония» (л. 137)[409] и характеристики прп. Антония, преуспевавшего «въ покорении же и послушании» (л. 4 об.)[410].

В контексте описания послушания «новоначального» инока в Печатной редакции появляется евангельский образ добровольного пленничества Христу, при́нятие Его ига на себя. Так, о прп. Феодосии говорится, что он «весь предався Богови, и богоносному своему старцу Антонию, оттоле вдася на труды велия, // аки поистине иго приемый» (л. 49 об.–50)[411]. В Житии прп. Никона Сухого слова «плени сам первее разум свой и всего себе в послушание Христово» (л. 238)[412], без сомнения, соотносятся с его подвигом многолетнего добровольного пребывания в плену.

В Печатной редакции появляется пространное описание отношений послушания и ученичества прп. Стефана по отношению к прп. Феодосию, которое было вызвано стремлением «оправдать» прп. Стефана в глазах читателя, утвердить авторитет подвижника, в бытность игуменом изгнанного братией из монастыря: «...от детства бо своего под рукою достохвал(ь)наго в игуменех преподобнаго отца нашего Феодосия Печерскаго возрасте, и его присный ученик бысть, наслаждаяся всегда и питаяся богодухновенных словес от медоточных того уст, аки младенец от сосца; емуже и аки отцу чадо всяцем подобием добродетельным соединися» (л. 123)[413].

В приведенной цитате имеется указание на уподобление, подражание наставнику в добродетелях. Это одно из проявлений принципа подражания, крайне важного в структуре жития, и особенно – преподобнического. Это, прежде всего, под-

ражание Богу, затем – наставникам в монастыре, монахам, подвизающимся в святых местах, древним святым[414].

Одним из вариантов мотива подражания является **мотив «рвения» («ревнования») в подвигах**[415]. Так, прп. Дамиан подражал прп. Феодосию «со всяким рвением, всякими добродетели» (л. 143)[416]. Прп. Нифонт, живя в Печерском монастыре, «...ревноваше попремногу житию великих преподобных отец...» (л. 262)[417]. В поздних редакциях Патерика этот мотив появляется в описании отношения прп. Ефрема к его духовному наставнику прп. Антонию, которому он «...велию ревность имеяше вся добродетели его подражати» (л. 137)[418]; прп. Иеремия в монастыре «...подвизашеся богоугодне, ревнуя житию святых отец» (л. 145 об.)[419]. В Житии прп. Нестора семантическое тождество мотиву «ревнования» обнаруживает качественное определение «всяко»: «...навыче всякия иноческия добродетели... имиже всяко подражатель бяше житию самых первоначалниковъ святыхъ печерскихъ, Антония и Феодосия» (л. 274 об.).

По отношению к святым современникам важным является **мотив «самовидчества»** их подвигов. Он соединен с мотивом «ревнования» в Житии прп. Агапита, который «...последоваше вседушне равноангельному житию преподобнаго Антония. Егоже и исправлениямъ самовидецъ бысть... Сие убо видевъ блаженный Агапит, многими леты труждашеся, ревнуя в подвизехъ святому старцу» (л. 168 об.)[420]. Эти мотивы соединены также в поздних редакциях Жития прп. Ефрема, который стремился совершить паломничество в Святую Землю, «...да и тамо святых отец равноангел(ь)ному житию самовидец быв, на добродетел(ь)ныя их труды поощрит себе любовию» (л. 137–137 об.)[421].

В Житии прп. Феодосия мотив подражания дается в контексте уподобления его духовному наставнику, прп. Антонию Печерскому, и древним соименным святым: прп. Антонию Египетскому и прп. Феодосию Иерусалимскому. Таким образом вводится важнейший агиографический мотив **равенства в подвигах и получения равной награды за труды**[422] – молитвенного дерзновения и небесного блаженства[423]: «...и въ стране сей таковъ явися угодникъ Божий, о немъ же Господь рече: Яко мнози будут последнии перви. Ибо и сей последний, равенъ первымъ отцемъ явися, житиемъ своимъ подражая святаго первоначалника иноческому образу Антонию, и не токмо своего Печерскаго, но и онаго великаго Египетскаго, близьствиннее же своего тезоименитаго Феодосия, архимандрита

Иерусалимьскаго: сии бо равноподвижно поживше, послужиста Владычици Богоматери, и равно возмездие отъ тоя рождшагося восприемше, о насъ чадехъ своих молятся непрестанно» (л. 43)[424].

Иногда равенство в подвигах выражается указанием на «единонравие» иноков. В Житии прпп. Спиридона и Никодима Просфорников характеристика добродетелей последнего строится с помощью указания на «единонравие» первому: «Бысть же сему блаженному Спиридону споспешник, брат некто, именем Никодим, иже в всем единоумен ему бе, и единонравен, в молитве же и деле ручном» (л. 231)[425]. В повествовании о прп. Никоне подобная характеристика – единонравие с основателями Печерского монастыря, прпп. Антонием и Феодосием – появляется только в Печатной редакции (л. 128)[426].

Единственный случай использования **мотива подражания** в отрицательном смысловом контексте присутствует в повествовании об ученике прп. Онисифора, который «не истинною подражаше житие того святаго, постникъ являяся лжею, и целомудръ ся творя, втайне же ядый и пияй, и скверно живый» (л. 18). Фраза «подражаше того житие» начиная со Второй Кассиановской редакции, снабжается характеристикой «не истинною», которое подчеркивает сложившееся формульное значение этого выражения[427].

Подвиги «новоначального» инока направлены на приобретение («стяжание») иноческих добродетелей, поэтому их описания нередко соседствуют в тексте[428]. Подвиги обычно представлены воздержанием (постом), молитвенным бдением и трудом («рукоделием»). Подробное описание подвигов практически всегда – прямым или скрытым образом – соотнесено с текстом Священного Писания. При этом в описание нередко вплетается мотив смирения (вариант мотива послушания). Ярким примером является фрагмент текста Жития прп. Феодосия, близкий к описанию подвигов прп. Саввы Освященного[429]: «Бдяше бо по вся нощи в славословии Божии, сонную тяжесть отлагая, по вся же дни воздержанием и постом себе удручаше, рукама своима делая. «Воспоминаше выну псаломское оно слово: Виждь смирение мое и труд мой, и отпусти вся грехи моя[430]» (л. 50)[431].

В Печатной редакции патерика подвиг поста и молитвы прп. Евстратия соотносится с сорокадневным постом Иисуса Христа в пустыне, а также с грехопадением человека, произошедшим, согласно толкованию, представленному в тексте,

в результате невоздержания; кроме того, для выражения мотива смирения используется скрытая цитата из Послания св. апостола Павла к Филиппийцам: прп. Евстратий «...помышляше... яко подвигоположник его Сам Иисус молися прилежно, постися дний четыредесят(ь), смири Себе, бысть послушлив[432], темже и он темиждe добродетели себе вооружи. Но наипаче ведый, яко человек исперва невоздержания ради побежден бысть[433], преуспеваше святый в воздержании и пощении зельнем...» (л. 234 об.)[434].

Хотя молитва и пост часто соседствуют в тексте Библии, самой очевидной параллелью для них в контексте описания подвижничества в поздних редакциях патерика являются слова Христа, сказанные Им апостолам после изгнания беса из отрока: «...Сей род ничим же может изыти, токмо молитвою и постом»[435]. Именно с ними соотносится парное упоминание молитвы и поста в повествовании о прп. Ефреме, где изображение подвижничества «новоначального» инока соединяется с описанием борьбы с искушением (княжеским гонением): «...преподобный отец наш Ефрем, видя, яко за пострыжение его таково смущение на святое то стадо навел бяше враг, зело вооружися нань богоугодным житием в пещере, молитвами и постом и бдением всенощным» (л. 137)[436]. О подвигах прп. Марка в Печатной редакции говорится: «От всегдашнея же молитвы не разлучаше (еже Бог сочета) и пощения зельна...» (л. 206 об.)[437]. Ремарка «еже Бог сочета», которая сама по происхождению является скрытой библейской цитатой[438], указывает на прочную связь подвигов, запечатленную в тексте Писания. Устойчивое соединение молитвы и поста созвучно и их соединению в Чинопоследовании пострижения в иночество: «...безропотив буди, в заповеданных ти службах, в *молитве* терпелив, во бдениих неленостив, во искушениих не унывай, в *посте* не расслабляйся, увеждь же яко *молитвою и постом* подобает ти умолити Бога...»[439].

В краткие описания подвижничества в Житии прп. Феодосия иногда включается упоминание ночных молитвенных бдений[440] с помощью формулы «по вся нощи»: «Бдяше бо по вся нощи в славословии Божии» (л. 50)[441], «по вся нощи бодрствоваше на молитве» (л. 54)[442], «по вся нощи без сна пребываше» (л. 72 об.)[443]. В повествовании о прп. Дамиане, изначально входившем в состав этого Жития, среди подвигов святого упоминается «неспание по вся нощи» (л. 143)[444].

Иногда в Печатной редакции появляется указание на «все иноческие добродетели»[445], завершающее описание подвигов.

Так характеризуется жизнь прп. Моисея Угрина после прихода в Киево-Печерский монастырь («...и живяше богоугодне, подвизаяся в молении, постом, бдением и всеми иноческими добродетели, имиже до конца победи нечистаго врага вся козни» (л. 194)[446]), и прп. Нифонта («...труждаяся богоугодне, молитвою, бдением, постом и всякими добродетел(ь)ными нравы» (л. 262)[447]).

В Житии прп. Алимпия находится особенно подробное описание подвижничества. Писание им икон рассматривается как иноческая добродетель – безвозмездный труд («рукоделие»); в подтверждение этого взгляда приводится сравнение с древними святыми, подвигом которых было непрестанное рукоделие, и цитата из Деяний апостольских, содержащая слова св. апостола Павла: «...требованию моему и сущим со мною, послужисте руце мои сии[448]» (л. 162)[449]. Далее следует традиционное перечисление других подвигов преподобного: ночных молитв, непременного участия в церковных службах, а также его добродетелей: смирения, нестяжания, чистоты, терпения, любви, «богомышления» (л. 162)[450]. Столь подробное повествование указывает на то, что автор, называя все подвиги и добродетели святого, стремится предупредить возможные подозрения относительно несовершенства в общих монашеских подвигах инока, обладающего художественным талантом и потому находящегося в особенном положении. Цитата из Деяний апостольских, приводимая в повествовании о прп. Алимпии, близка к повторяющемуся в Посланиях св. апостола Павла повелению жить, питаясь трудами своих рук[451], которое в виде речевой формулы (возникшей, вероятно, из скрытой цитаты) присутствует уже в византийских агиографических текстах[452].

Одной из важнейших иноческих добродетелей признается **«прилежание» к церкви, участие во всех церковных службах**. Однако упоминание о нем не является частым. Участие в церковных службах – общая иноческая добродетель, обязательный «подвиг» для всех монахов, поэтому о нем говорится только в тех случаях, когда у инока, в силу его почему-либо исключительного положения, есть возможность пренебречь им. Поэтому участие в церковных службах упоминается применительно к прп. Алимпию Иконописцу: рассказ о писании им икон, представленном как «рукоделие», сопровождается указанием: «Обаче и собора церковнаго дела ради николиже отлучашеся» (л. 162)[453]. Особое положение прп. Николая Святоши, бывшего в миру князем, определяет наличие в рассказе о нем указания

на то, что в течение трех лет, будучи монастырским привратником, он не отходил «никамо же разве церкве» (л. 245 об.)[454]. Наконец, это было и положение прп. Феодосия, обладавшего как исключительными духовными дарованиями, так и саном игумена, с которым связаны различные заботы о монастыре и его нуждах; поэтому в Житии святого говорится, что он «прежде всехъ обреташеся в церкви» (л. 54, 72 об.)[455] и подвизался в монастыре, «на дело прежде всехъ исходя и в церкви прежде всехъ обретаяся, последи же всехъ исходя» (л. 54 об.)[456].

Только в повествовании о прп. Пимене Многоболезненном отсутствует традиционное описание подвигов: постоянным подвигом этого святого было перенесение тяжких болезней, в описание которых в Печатной редакции включается мотив подражания: «Доблественный же страдалец и праведнаго Иова истинный подражатель Пимен святый, безпрестани благодаря Бога, лежаше во страдании своем двадесять лет» (л. 227 об.–228)[457].

Выше уже отмечались случаи, когда в описание подвигов вплетается мотив смирения, подкрепляемый цитатами из Псалтири[458] и новозаветных текстов[459] и являющийся одним из проявлений агиографического принципа подражания. Однако иногда перед читателями предстает и описание **добродетели смирения**. Смирение является христианской добродетелью, поскольку в нем ярко проявляется сходство христианина с Иисусом Христом, Который, по словам св. апостола Павла, «смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя»[460]. Этот фрагмент в виде скрытой цитаты в сочетании с другими цитатами из Священного Писания присутствует в словах прп. Феодосия, когда он, будучи юношей из знатной семьи, объясняет матери свое занятие печением просфор для церкви, которое, как всякая работа на кухне, не считалось почетным делом: «Господь Богъ нашъ Иисусъ Христосъ, самъ поубожися, и смири себе[461], намъ образъ дая, да и мы Его ради смиримся. Такожде поруганъ // бысть, оплеванъ, и заушенъ, и вся претерпе нашего ради спасения[462]: колми паче лепо есть намъ терпети, да Христа приобрящем[463]» (л. 46 об.–47)[464]. Та же самая скрытая цитата имеет место ниже, в характеристике прп. Феодосия: «...о сем бо подражаше Христа истиннаго Бога, иже смиривъ Себе, послушливъ бысть» (л. 60)[465]. С помощью прямых и скрытых библейских цитат рождается емкое понятие христианского смирения, в котором заключается и отсутствие гордости, превозношения над другими людьми, и – ино-

гда – видимая униженность перед ними. Так, например, «смиренной и скорбной» в Печатной редакции патерика называется бедная одежда прп. Феодосия, из-за которой он терпит укоризны от многих «несмысленныхъ» людей (л. 60–60 об.)[466].

Наиболее ярко добродетель смирения как особенная черта святого представлена в Житии прп. Феодосия. Она упоминается и в контексте повествования о его жизни после принятия игуменского сана: «...на памяти имея Господа рекша: Иже аще хощет въ васъ быти вящший, да будетъ вамъ слуга[467]. Темже смиряшеся мний ся всехъ творя, и всемъ служа: Во всемъ самъ себе подавая образъ добрыхъ делъ» (л. 54 об.)[468]. Уже будучи игуменом, прп. Феодосий, приходил в пекарню и работал там с поварами, причем в Печатной редакции это известие сопровождается евангельского происхождения ремаркой-истолкованием: «никакоже сокрывая талант крепости телесныя[469]» (л. 59 об.)[470]. Нужно отметить, что работа в трапезной («поварне») всегда считалась одной из самых тяжелых в монастыре, поэтому в качестве испытания ее часто поручали новопостриженным инокам[471]. Смирение в значении униженного положения прп. Николая Святоши не дает покоя бывшему слуге Черниговского князя – врачу Петру, который, желая отвратить своего господина от иноческой жизни, полной трудностей, говорит ему: «...ты же не имаши где главы подклонити, сметищу точию приседя, овогда в поварни, овогда при вратехъ» (л. 246)[472]. Отрицательная характеристика монашеской жизни представлена скрытой евангельской цитатой: это те слова, которые Христос сказал богатому юноше о Самом Себе[473], и именно благодаря своему первоначальному контексту они становятся положительной характеристикой жизни подвижника, в соответствии с принципом Imitatio.

Упоминание смирения иногда представляет собой дополнительную характеристику подвига или поведения человека. Так, в Житии прп. Феодосия есть три подобных примера. Прежде всего, это эпизод с княжеским возницей: посланный князем, чтобы довезти прп. Феодосия до монастыря, юноша предлагает святому самому править лошадью; «...преподобный же абие съ всякимъ смирениемъ воставъ, вседе на конь...» (л. 60 об.)[474]. Та же формула «со всяким смирением» употребляется в рассказе о работе прп. Феодосия в отрочестве в поле вместе со слугами его семьи: «...яко исходити ему и со рабы своими на село, и делати съ всякимъ смирениемъ» (л. 44 об.)[475]. «Самъ своимъ смирениемъ» прп. Феодосий решает печь про-

сфоры, необходимые для церковной службы (л. 46)[476]. Смирение прп. Марка отмечается в его реакции на несправедливые укоризны братии: «съ смирениемъ всем покланяшеся» (л. 207)[477], «смирен сый, кланяшеся тому» (л. 208 об.)[478].

В некоторых Житиях Киево-Печерского патерика подвижничество святых изображается кратко, при помощи речевых формул. Одной из них является «восприят житие (иноческое) жестокое (крепкое)». В Житии прп. Исаакия эта формула используется для характеристики его жизни как сразу после вступления в монастырь, так и после преодоления искушения (л. 149[479], 151[480]). В Печатной редакции эта формула появляется в повествовании о прп. Спиридоне (л. 230)[481]. В Житии прп. Феодосия Печатной редакции Патерика речевая формула «жестокое (иноческое) житие» употребляется для характеристики жизни прп. Антония: юноша Феодосий, придя в Киев, «...услыша о преподобном Антонии, иночествующем жестоко в пещере» (л. 49)[482].

Вариант формулы «восприят житие крепкое» в сокращенном виде – как наречие «крепко» – используется в Печатной редакции в описании подвигов прп. Спиридона Просфорника («И тако труждашеся о спасении душа своея крепко» (л. 230)[483]) и прп. Прохора, в составе другой речевой формулы («Начат же подвизатися крепко в добродетелех...» (л. 200)[484]).

Основой для возникновения формулы «подвизатися на добродетель (в добродетелех)»[485], представленной в последнем из приведенных примеров, является повествование о прп. Феодоре, где она присутствует начиная с Основной редакции: «добре подвизася на добродетель» (л. 213 об.)[486]. В поздних редакциях она появляется также в Житии прп. Исайи (л. 139 об.)[487]. В XVII в. возникают также краткие неформульные характеристики подвигов: «подвизашеся богоугодно» (прп. Иеремия, л. 145 об.)[488], «бысть инок искусен» (прп. Никон Сухой, л. 238)[489], «...начах труждатися по чину святаго ангел(ь)скаго иноческаго образа...» (прп. Иоанн Многострадальный, л. 196 об.)[490].

Последним элементом в схеме описания подвигов «новоначального» инока является мотив **восприятия его добродетельной жизни** братией монастыря – «всеми». Содержание его состоит в констатации преуспевания инока в добродетелях и прославлении Бога и подвижника. Этот мотив подтверждает значимость подвигов и их соответствие христианскому идеалу.

Вариант, в котором данный мотив воплощен в ранних редакциях, представлен рассказом об удивлении добродетелям

инока со стороны братии и наставников, их радости и любви к подвижнику, прославлении Бога за него. При этом используются речевые формулы: «яко (всем) дивитися (радоватися о нем)», «прославиша (о нем) Бога». Так, например, в Житии прп. Феодосия: «...яко дивитися преподобному Антонию и блаженному Никону, о толиком его в юности благонравии, смирении и покорении, бодрости же и крепости: зело прославиша о сем Бога»[491] (л. 50)[492]. Оценка подвижнической жизни в виде свидетельства «многих» о подвигах – «якоже мнози свидетельствоваху» – содержится в Житии прп. Дамиана (л. 143)[493].

В поздних редакциях этот мотив появляется в рассказе о прп. Исайи; здесь мотив удивления, радости и любви к подвижнику соединен с мотивом прославления самого подвижника и включает цитату из Евангелия: «...яко всем дивитися его жестокому житию, всем любовию горети к нему... Егоже добродетель прииде в слух всем: Не может бо град укрытися верху горы стоя[494]» (л. 139 об.)[495]. В подобном ключе выдержано и краткое описание подвигов прп. Антония: «Антоний же в всем Богу угождая, на прочая подвизашеся, в покорении же и послушании преуспевая, яко всем радоватися о нем» (л. 4 об.)[496]. Мотив прославления Бога включается в Печатной редакции в рассказ о подвигах прп. Николая Святоши: «...просия жития светлостию толико, яко всем видети его добрая дела, прославити о нем Бога зело» (л. 245 об.)[497], в скрытой цитате обнаруживая свое библейское происхождение: «Тако да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваша добрая дела, и прославят Отца вашего, который на небесех»[498]. Другим его источником является фрагмент Первого Послания к Коринфянам св. апостола Павла[499], представленный в Житии прп. Нестора: «...зело прославляше Бога в телеси своем и в души своей...» (л. 275).

Это проявление мотива прославления Бога входит как составная часть в еще более емкий мотив **взаимного прославления Бога и святого**, основанного на библейском тексте: «Прославляющего Мя прославлю»[500]. Наиболее полно он представлен в Киево-Печерском патерике в повествованиях о чудесах и поэтому будет рассмотрен в соответствующем разделе.

С мотивом прославления связано появляющееся в Печатной редакции указание на преуспевание в подвигах, в котором используется речевая формула «идяше от силы в силу», происходящая из Священного Писания[501]. Так, прп. Антоний подвизался, «...преуспевая в всех добродетелех, телесных же и ду-

шевных, идый от силы в силу» (л. 10–10 об.)[502]; прп. Стефан после основания монастыря на Клове «...многа на пол(ь)зу правоверным исправления показав, идяше от силы в силу, яко и в далечайших странах добродетельнаго ради жития славиму ему быти и знаему многим» (л. 125)[503].

Оценочную функцию выполняет и возникающее в поздних редакциях Патерика **указание на роль инока как наставника** по отношению к другим – монахам или мирянам, являясь своеобразным критерием достижения подвижником духовной зрелости. Так характеризуется пребывание прп. Антония на Афоне («...пребысть в Святой Горе время не мало, преподобен во всех делех своих[504], пол(ь)зующимся от него многим...» (л. 4 об.)[505]) и жизнь прп. Ефрема в Киево-Печерском монастыре («...поживе в монастыре Печерском время мало, но многих добродетелей образ бысть к пользе душевней, яко всем благодарити Бога о нем» (л. 137 об.–138)[506]).

Особое место в описании иноческих подвигов и трудов занимает подробное **повествование о жизни первых иноков** в Киево-Печерском монастыре, со всеми ее трудностями: «Живуще же тогда братия в пещере, елико скорби и печали прияша, тесноты ради места, и трудов своих, Богу единому сведущу, усты человеческими немощно исповедати. Пища их тамо бяше хлеб точию ржан и вода, едва в субботу и неделю мало от сочива вкушаху, но многажды и в тыя дни не обретшуся сочиву, зелие сварившe едино, ядяху. Руками же своима по вся дни делаху, от волны плетуще, и ина ручная дела строяще, яже носяще в град продаяху, и тем жито купивше, между себе разделяху, и тако на устроение хлебов общих, кийждо свою часть в нощи измилаше. Таже потом начаток утреннему пению, сошедшися вси в церковь, творяху; и то совершивше, делаху ручное свое продаемое дело. Иногда же в ограде копаху, дондеже время часов и Божественныя литургии приспеваше; яже, такожде сошедшеся вси в церковь, со всяким вниманием совершаху. Потом же вкушаху мало от хлеба, и паки на дело свое койждо идяше, до времени вечерни и павечерници. И сице труждающеся повсегда, пребываху в любви Божией» (л. 53 об.)[507].

Это пространное повествование о подвигах является образцовым с точки зрения не только полноты их перечисления, но и смыслового наполнения рассказа об иноческих трудах. Понятие «любви Божией», появляющееся в конце цитируемого фрагмента, играет в нем важнейшую роль. Выше оно уже рассматривалось в контексте призвания к иночеству; в контексте описа-

ния подвигов оно имеет оценочное значение. Само построение приведенного фрагмента (подробное перечисление подвигов и упоминание о «любви Божией» в конце) указывает на литературный и смысловой образец данного повествования – Первое Послание к Коринфянам св. апостола Павла: «Аще языки человеческими глаголю и ангельскими, любве же не имам, бых (яко) медь звенящи или кимвал звяцаяй: И аще имам пророчество, и вем тайны вся и весь разум, и аще имам всю веру, яко и горы преставляти, любве же не имам, ничтоже есмь. И аще раздам вся имения моя, и аще предам тело мое во еже сжещи е, любве же не имам, никая польза ми есть»[508]. Упоминание о любви в конце рассказа об аскетических подвигах утверждает их значение как соответствующих новозаветному идеалу. Именно внутренним требованием соответствия монашеских подвигов этому образцу определяется следующее далее, в Сказании о первых черноризцах печерских, подробное описание «дел любви» монастырской братии: «...и вси в любве пребываху. Меншии покаряхуся старейшим не смеюще пред ними глаголати, разве с покорением и послушанием великимъ: такожде и старейшии имеяху любовь к меншим, наказующе их и утешающе, яко чада своя возлюбленаа. // Аще кто от братии впадаше в некое согрешение, утешаху его[509]: и того единаго епитемию разделяху трие, или четыре за великую любовь. Аще же некий брат отхождаше от монастыра, вся братия имеяху о том печаль, и посылаху по него, призывающе дабы возвратился. Егда же прихождаше брат, вси шедше къ игумену, поклоняхуся за него и умоляху игумена: и абие с радостию приимаху брата в манастырь. Такова бяше божественная любовь, смирение же и воздержание в той святой братии» (л. 153 об.)[510].

Таким образом, понятие «любовь Божия», рассматривавшееся ранее в контексте призвания к иночеству как любовь к Богу, здесь, в контексте описания подвигов, проявляет другую грань своего значения – любовь к ближнему, «божественная любовь»; таким образом обнаруживается источник смыслового наполнения понятия: это две главные заповеди, – о любви к Богу и о любви к ближнему, – в которых заключается все содержание библейского Закона[511]. Поэтому определение «любовь Божия» заключает в себе образец, идеал любви как соединение любви к Богу и к ближнему[512], а монашеская жизнь предстает как совершенное осуществление этих заповедей в жизни.

На основании вышеизложенного очевидно, что в описании ситуации призвания в монастырь и пострижения в Киево-

Печерском патерике изменения топики состоят как в увеличении количества уже сложившихся сюжетных и стилистических топосов, так и в появлении новых.

Увеличение количества касается самого топоса пострижения (прп. Никон Сухой, л. 238), топоса просьбы о пострижении, выраженной при помощи речевых формул (прп. Антоний, л. 7–7 об., прп. Никон, л. 128 об.[513]), указания на повеление прп. Антония прп. Никону постричь пришедшего, (прп. Антоний, л. 7 об., прп. Никон, л. 126 об.[514]), восприятия жизни подвижника братией монастыря (прп. Исайя, л. 139 об.[515], прп. Антоний, л. 4 об.[516], прп. Николай Святоша, л. 245 об.), поучения иноческим добродетелям (прп. Антония, л. 7 об., прп. Никона, л. 126 об., 128 об., прп. Агапита, л. 172об., прп. Моисея, л. 192[517]), подражания «новоначальных» иноков добродетелям святых – за счет неформульных фрагментов (прп. Стефан, л. 123, прп. Никон Сухой, л. 238, прп. Антоний, л. 4 об.[518], прп. Ефрем, л. 137–137 об.[519], прп. Иеремия, л. 145 об.[520], прп. Нестор, л. 274 об., прп. Нифонт, л. 262[521]), описание подвигов (прп. Ефрем, л. 137), в том числе с помощью краткой характеристики «добре подвизася на добродетель» (прп. Исайя, л. 139 об.[522], прп. Иеремия, л. 145 об.).

Происходит также изменение топосов за счет их расширения. Так, определение иночества как «святого (ангельского) иноческого чина (образа)» включается в краткие формулы пострижения (Агапит, л. 168 об., 172 об.), в пространные просьбы о пострижении (прп. Антоний, л. 4[523], прп. Ефрем, л. 136 об.). Появляется даже новая формула: «(вос)прият (святой, ангельский) иноческий образ» (прп. Григорий, л. 173 об., прп. Прохор, л. 200, прп. Иеремия, л. 145 об.[524], прп. Нестор, л. 275). Рассказ о пострижении расширяется за счет включения имен основателей монастыря – прпп. Антония и Феодосия, при которых оно произошло (прп. Григорий, л. 173 об., прп. Нестор, л. 275).

Многие стилистические топосы изменяются за счет включения скрытых или прямых цитат из Священного Писания (или увеличения их количества в цитирующем тексте). Это происходит в топосе раздачи имения нищим (прп. Еразм, л. 252, прп. Евстратий, л. 234), в просьбе о пострижении прп. Варлаама (л. 132 об.). Повествование о призвании евангельским речением прп. Феодора в стилистическом отношении подпадает под влияние «литературных образцов» – рассказов о призвании прп. Феодосия и прп. Варлаама (л. 213 об.). Подобный рассказ о призвании прп. Николая Святоши (л. 245) включает больше

библейских цитат, чем тексты предыдущих редакций. Прямые цитаты из Священного Писания в рассказе о приходе в монастырь прп. Спиридона начиная со Второй Кассиановской редакции заменяются скрытым цитированием других библейских фрагментов (л. 230)[525]. Тенденция Печатной редакции Патерика к замене кратких повествований пространными, содержащими скрытые библейские цитаты-истолкования, проявляется и в описании иноческих подвигов (прп. Евстратий. л. 234 об., прп. Марк, л. 206 об., прп. Алимпий, л. 162).

Новые топосы представлены указанием на присущее с юности желание стать иноком (прп. Антоний, л. 4[526], прп. Исайя, л. 139 об[527]), прозрения будущих добродетелей (прп. Антоний, л. 4–4 об.[528], прп. Исайя, л. 139 об.[529], прп. Исаакий, л. 149). Появляются образные описания призвания, зависящие от обстоятельств жизни или последующего подвига святого (прп. Алимпия, л. 161об., прп. Агапита, л. 168 об., прп. Григория, л. 173 об., прп. Евстратия, л. 234), определение иноческой жизни как «работы Господу» (прп. Агапит, л. 172, прп. Моисей, л. 182, прп. Николай Святоша, л. 248), краткие указания на прием в монастырь всех приходящих (прп. Антоний, л. 7 об., прп. Никон, л. 126 об.[530]), краткие характеристики подвигов «восприя(т) житие (иноческое) жестоко» (прп. Спиридон, л. 230, прп. Исайя, л. 139 об.[531], прп. Антоний, л. 49), указание на «все иноческие добродетели (добродетельные нравы)», завершающее описание подвигов (прп. Моисей, л. 194, прп. Нифонт, л. 262). При этом большинство из новшеств отмечены также в византийской агиографии и свидетельствуют об обращении редакторов Киево-Печерского патерика к ее памятникам.

Исключение топоса представляет собой крайне редкое явление. Оно представлено изъятием формулы возложения на человека монашеских одежд из повествования о пострижении матери прп. Феодосия и прп. Исаакия. В первом случае, по-видимому, редакторы сочли описание пострижения, свойственное повествованиям о многих подвижниках Киево-Печерского монастыря, слишком возвышенным применительно к человеку, долгое время бывшему орудием искушения прп. Феодосия. В Житии же прп. Исаакия, думается, отразился творческий подход к тексту: описание пострижения святого стилистически связано с его просьбой, выраженной также при помощи формулы: «...прииде к преподобному Антонию в Пещеру, *моляся ему*, дабы прият был от него в иноческий чин... Преподобный же Антоний... *моление его исполни*» (л. 149).

Таким образом, единичные изменения фиксируются во Второй Кассиановской редакции, больше их – в редакциях Калистрата Холошевского и Иосифа Тризны. Наибольшее количество изменений происходит в Печатной редакции Киево-Печерского патерика. Именно относительно этой редакции можно говорить об определяющей тенденции к максимальному наполнению текста топосами, как известными со времени ранних редакций памятника, так и возникшими позднее.

2.2. Изображение особенных подвигов в Киево-Печерском патерике

Подвиги, которые не относятся к числу общих иноческих подвигов, характерных для повествований обо всех Киево-Печерских святых, в настоящем исследовании получили название особенных. Формульных выражений для описания особенных подвигов было выработано мало. Но, как и общие подвиги, проявления усиленной монашеской аскезы апологетически укоренены в текстах Священного Писания: именно в нем они находят свое догматическое, а также литературное обоснование. Эта связь постоянно проявляется в скрытых и прямых цитатах из Библии, присутствующих в тексте Патерика. К числу особенных подвигов в Киево-Печерском патерике относятся затворничество, усиленный пост, иконописание, писательский труд, споры о вере, погребение умершей братии, добровольное пребывание в плену, ежедневное прочитывание Псалтири, юродство.

Одним из сложнейших иноческих подвигов считалось **затворничество**. Его цель определяется как постоянное молитвенное общение с Богом. Такое понимание сущности подвига в Житии прп. Лаврентия Печатной редакции Патерика подкрепляется евангельской цитатой: святой «...вожделе зело в затворе молитися Богу, помышляя выну, яко о затворничестем житии Господь сие глаголет: Ты же егда молишися, вниди в клеть свою, и затворив дверь твою, помолися Отцу твоему в тайне: и Отец твой, видяй в тайне, воздаст тебе яве[532]» (л. 158 об.)[533]. Тот же евангельский текст в виде аллюзии присутствует в окончании Жития подвижника, мощи которого нетленно почивают в пещере «...в честь Видящаго в тайне, и Воздающаго затворником яве, Хвалимаго в Троице Бога...» (л. 160)[534].

В Печатной редакции в изображении затворничества появляется мотив безмолвия[535]. Так, прп. Антоний после постав-

ления игуменом прп. Варлаама переселяется в другую пещеру, «...безмолвию прилежа и Богу Единому всегда беседуя...» (л. 134 об.)[536]; желание «безмолствовати» становится и причиной ухода из монастыря прп. Никона (л. 128)[537]. В ранних редакциях говорится, что прп. Антоний уходит в затвор, «...не терпя всякаго мятежа и молвы...» (л. 134 об.)[538]. В Печатной редакции это формульное выражение появляется в Житии прп. Никона, который уходит, «...не могий терпети молвы...» (л. 129 об.)[539].

В заключительной части Жития прп. Лаврентия затворничество соотносится с евангельскими «узкими вратами», ведущими в Царствие Небесное (л. 160)[540]. Эта метафора, основанная на евангельском тексте, в качестве прообраза в Основной редакции Патерика имеет также описание подвига прп. Иоанна Многострадального, «затворившего себе во усце месте едином от печеръ»[541].

В контексте повествования о затворничестве в Печатной редакции активно используется воинская символика. Образ воина Христова изначально присутствует в повествовании о прп. Феодосии, проводившем в затворе Великий Пост (л. 73 об.)[542]. В Печатной редакции к затворнику применяется образ воина-единоборца, противостоящего темным силам и собственным страстям, – в Житиях прп. Лаврентия (л. 158 об.)[543] и прп. Никиты (л. 155 об.)[544]. В Житии прпп. Феодора и Василия описание затворничества возводится к примеру раннехристианского отшельничества[545], а в Печатной редакции появляется аллюзия на Послание апостола Петра: «...Господь избави его от уст льва, ищуща поглотити[546]...» (л. 217 об.).

Этот подвиг практически всегда сопровождается тяжелыми искушениями, что вызывает запрещение затворничества для молодых иноков со стороны старшей братии монастыря, как в Житиях прп. Никиты (л. 155–155 об.)[547] и прп. Лаврентия (л. 158 об.)[548]. Основными средствами борьбы с возникающими искушениями являются пост и молитва.

Подвиг поста может иметь значение особенного подвига, если речь идет об усиленной («сугубой») аскезе; тогда в его описании присутствует указание на радостный образ его совершения, – мотив, свойственный описаниям подвигов и искушений. В Житии прп. Феодосия описание подвига поста святого дается на фоне картины общей трапезы в монастыре, во время которой игумен, как и всегда, не вкушает ничего, кроме хлеба, воды и небольшого количества вареных ово-

щей. Рассказ завершается словами: «Никогда же бе видети его дряхла, или посупльшеся на трапезе седяща: но всегда весело лице имуща и благодатию Божиею светящеся» (л. 73)[549]. Данный текст недвусмысленно указывает на смысловой прообраз мотива – слова Иисуса Христа, в которых дается образец постничества: «[16]Егда же поститеся, не будите якоже лицемери сетующе... [17]Ты же постяся помажи главу твою и лице твое умый, [18]яко да не явишися человекомъ постяся, но Отцу твоему иже въ тайне...»[550]. Поэтому не случайно мотив радостного совершения подвига присутствует в повествовании о прп. Прохоре, питавшемся хлебом, приготовляемым им из лебеды: «Видя же Бог терпение святаго в толицем воздержании, претвори ему горесть ону хлеба, творимаго от лободы, в сладость. И бысть ему в печали место радость. Не поскорбе бо сей блаженный николиже, но всегда радуяся работаше Господеви...» (л. 200 об.–201)[551]. Речевая формула «работаше Господеви» усиливает мотив радости, благодаря возникающей здесь библейской ассоциации: «Работайте Господеви со страхом и радуйтеся Ему с трепетом»[552]. Возникающее далее сопоставление с притчами о птицах небесных и о неразумном богаче подтверждает соответствие подвига святого евангельскому образцу: «...живяше аки птица, разве лободы ничтоже ино имый, яко не мощи ему с богатым хвалитися: душе, имаши многа блага лежаща на лета многа: почивай, яждь, пий, веселися[553]: но паче и за зелие то, приготованное на год, укоряше себе, глаголя: Прохоре, в сию нощь душу твою истяжут от тебе, а яже уготовал еси кому будут? Исполни сей блаженный делом слово Господне реченное: Возрите на птицы небесныя: яко ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы, и Отец ваш Небесный питает я»[554] (л. 200 об.–201)[555]. Мотив радостного совершения подвига присутствует также в описании трудов прп. Феодосия в пекарне, – особенного подвига, не соответствовавшего уже его игуменскому сану: «...самъ игуменъ сый, съ пекущими работаше, тесто меся, и хлебы творя, никакоже сокрывая талант крепости телесныя, веселя же ся духомъ...» (л. 59 об.)[556].

В Печатной редакции патерика тот же мотив входит в описание древнейшего в русской литературе отражения **подвига юродства**, – одного из самых трудных христианских аскетических подвигов, в основе которого лежит предпочтение небесной славы славе человеческой. Прп. Исаакий Затворник, «не хотя славы от человек» (л. 151 об.)[557], совершая нелепые с обыденной точки зрения поступки, терпит за них наказания.

Мотив радостного перенесения их имеет здесь двойной контекст – подвижничества и искушения: «...вся съ радостию терпяше, подъемля наготу и студень день и нощъ» (л. 152)[558]. Упоминание о юродстве выносится также в краткий подзаголовок жития святого, наряду с основным событием его жизни – искушением, и имеет значение духовной «компенсации» первого: «Иже прел(ь)щен бе от диавола, явл(ь)шегося во образе Иисус Христове, и плясанием от прельстившаго утружден много пострада: таже творяшеся юрод Христа ради» (л. 148 об.)[559].

Как особый подвиг трактуется **паломничество в Святую Землю**. В Житии прп. Феодосия рассказ о его желании совершить паломничество дан в контексте размышлений отрока о спасении (л. 45)[560]. В Печатной редакции представление о паломничестве как о подвиге появляется в Житии прп. Варлаама, где рассказ о его путешествии в Иерусалим начинается фразой: «К премногим же своим подвигом приложи зде преподобный отец наш Варлаам и се...» (л. 135)[561], а в кратком заглавии, где обычно выделяются главные события жизни или черты личности героя повествования, содержится и указание: «...бысть странникъ до святыхъ местъ» (л. 131 об.)[562]. В поздних редакциях Жития прп. Ефрема паломничество также имеет значение подвига: его путешествие на Афон рассматривается в контексте возможности подражания добродетелям иноков, подвизающихся на Святой Горе (л. 137–137 об.)[563]; прп. Антоний дает благословение на этот подвиг своему ученику, «не хотя лишитися ему мзды странничества» (л. 137 об.)[564] – духовной награды.

Писательский труд в патерике также рассматривается как подвиг. Реальным подтверждением этого является само существование монастырских скрипториев. В повествованиях о писателях – прп. Несторе Летописце, прпп. Симоне и Поликарпе присутствуют: утверждение необходимости составления жизнеописаний святых для сохранения памяти о них и подражания их добродетелям, вознесение за них славы Богу (л. 42 об.–43, л. 231 об.)[565], трудность достойно изобразить добродетельную жизнь святых, получение читателями (и прежде всего – братией монастыря) пользы и духовного наслаждения (л. 43 об.)[566], топос "captatio benevolentiae" – самоуничижения автора[567] (если речь идет от первого лица), указание на преуспевание в общих монашеских подвигах самого «списателя» житий (если о нем говорится в третьем лице (прп. Нестор, л. 274 об.)). Для обоснования подвига прп. Нестор прибегает

к евангельским текстам: «...вспомянух, Господи, Слово Твое рекшее: Аще имате веру яко зерно горушно, речете горе сей, прейди отсюду тамо, и прейдет: и ничтоже невозможно будет вам[568]... К сим же и блюдый, да и не мне речено будет: Злый рабе и ленивый, подобаше ти вдати сребро мое торжником, и пришед аз взял бых свое с лихвою[569]. Егоже ради несть лепо, братие, таити чудес Божиих, наипаче же Господу рекшу учеником Своим: Еже глаголю вам в тме, рцете в свете, и еже в уши слышите, проповедете в кровех[570]» (л. 42 об.–43 об.)[571].

Особым подвигом прп. Пимена Многоболезненного является терпеливое **перенесение тяжелой болезни** (л. 226)[572]. Терпение, необходимая иноческая добродетель, в данном случае обосновывается с помощью широкого спектра библейских цитат: «...претерпевый бо до конца (рече Господь), той спасен будет[573]... с благодарением зде терпяй, достойне глаголет: Терпя потерпе Господа и внят ми[574]. Сицевых утешая и апостол рече: Аще наказание терпите, яко сыном обретается вам Бог, аще ли без наказания есте, убо прелюбодейчища есте, а не сынове[575]. Прочее Сам Господь увещавает нас, брате, глаголя: В терпении вашем стяжите душа ваша[576]» (л. 227–227 об.)[577]. В описании «**споров о вере**», которые проводил прп. Феодосий с иудеями, жившими в Киеве, используется символика борьбы, что позволяет говорить об их трактовке как подвига миссионерства[578], одной из черт которого является стремление к добровольному мученичеству, согласно принципу Imitatio Christi (л. 75 об.–76)[579].

К особенным подвигам следует отнести и **погребение умерших иноков** прп. Марком, называемое в Патерике «делом богоугодным» (л. 206 об.)[580], и ежедневное прочитывание Псалтири на память прп. Спиридоном, которое называется «жертвой хваления»[581] (л. 230)[582]. То, что молитва по Псалтири имеет значение подвига, подтверждается использованием в Печатной редакции традиционной в описаниях общих подвигов речевой формулы: «труждашеся о спасении душа своея крепко» (л. 230)[583].

Особенным подвигом является **писание икон** прп. Алимпием, которое в тексте патерика рассматривается как «рукоделие»: «Се же творяше, да непразден будет, понеже древнии святыи отцы инока рукоделию присно прилежаща, велика быти пред Богом нарекоша, и равна верховному апостолу Павлу, иже о себе рече: Яко требованию моему и сущим со мною, послужисте руце мои сии[584]» (л. 162). При этом в предыдущих редакциях текст включает также еще одну цитату: «Ни у кого

же туне хлеба ядох»[585]. Трактовка иконописания как аскетического подвига подчеркнута переходом к рассказу об обычной монашеской аскезе с обязательными подвигами поста, молитвы и усердия к церковной службе и перечислением добродетелей (л. 162)[586]. Кроме того, в Печатной редакции появляется уподобление подвижника евангелисту Луке, по церковному преданию также обладавшему живописным талантом; однако главным в сравнении является духовное совершенство: «Подражатель явися Божественному Луце евангелисту преподобный сей отец наш Алимпий Печерский. Ибо Сотворшему ны по образу Своему и по подобию Господеви, такожде работаше, изобразуя чудотворне не точию лица святых на иконах, но и добродетели техже на души своей ...» (л. 161)[587].

Добровольное пленничество прп. Никона Сухого в Печатной редакции патерика выявляет значение подвига путем цитирования Священного Писания: «Сей блаженный Никон нарицается Сухий, ибо истек кровию и изгни от ран, и изсше, яко глаголати ему с Давидом мощно бе о крепости своей преданней бывшей в плен: Исше яко скудель крепость моя[588], и паки: Кости моя, яко сушило сосхошася[589]. В нихже и мы пречудней дивящеся силе, уже не плотской, но свойственной Силам Небесным Безплотным, что речем? точию со апостолом: Имамы сие сокровище в скудельных сосудех[590]» (л. 240)[591].

Таким образом, основной тенденцией изменений в описаниях особенных, индивидуальных подвигов является их обоснование с помощью евангельских притч и речений; поэтому в их описаниях в Печатной редакции увеличивается количество библейских цитат и аллюзий. Кроме того, некоторые события в жизни святых проявляют свое значение как подвига; это относится к паломничеству, добровольному пребыванию в плену, юродству, писательскому труду, ежедневному прочтению Псалтири.

Однако в двух случаях текст сокращается: в повествовании о прп. Прохоре мотив радостного перенесения подвига начиная со Второй Кассиановской редакции подкрепляется цитатой из Псалтири[592], которая исключается из текста Печатной редакции (л. 200 об.), по-видимому, с целью подчеркнуть евангельское основание мотива. Также, в Житии прп. Алимпия, искусство которого изначально рассматривается как подвиг рукоделия, снимается одна из цитат из Книги Деяний и Посланий апостольских, имеющая значение обеспечения своей жизни[593] (л. 162).

2.3. Изображение искушений в Киево-Печерском патерике

Тема искушений – одна из самых важных в Киево-Печерском патерике, поскольку борьба подвижника с искушениями представляет собой основной конфликт в житиях[594]. При всем разнообразии ситуаций искушений в их описаниях прослеживается устойчивая схема, которая может быть краткой или распространенной. В первом случае она состоит из трех элементов: возникновение искушения, впадение в искушение, победа над искушением. В распространенном варианте в первый элемент добавляется описание стойкости инока, и впадение в искушение происходит только после усиления вражеских козней. Описания искушений включают истолкование их смысла, которое может присутствовать на любом этапе развития ситуации в виде авторского комментария или прямой речи самого подвижника.

Значение искушения в Киево-Печерском патерике имеют самые разные события, в которых испытывается вера человека и верность заповедям Христа. Это и политические события, вызванные враждой между князьями, их гневом и завистью, и проявления тех же чувств в простых людях, иногда – в иноках. В последнем случае причиной возникновения искушений нередко является нарушение одного из иноческих обетов – послушания.

В самом начале рассказа об искушениях возникает образ искусителя[595]. Среди его наименований – «враг», «диавол», «добра ненавистник», «вселукавый», «князь тьмы». Так, ссора «трех князей Российских» называется «смятением от вселукаваго врага» (л. 76)[596]. В Печатной редакции уход прп. Антония из Киева называется вынужденным «княжиим гневом, от князя тьмы устроенным» (л. 6 об.)[597]; позже князь Изяслав начинает гневаться на прп. Антония, «диаволу наустившу» (л. 12)[598]. Варианты речевой формулы «диаволу наустившу» («диавольским наущением») встречаются и в ранних редакциях патерика – например, в рассказе о насмешках, которым подвергался в миру отрок Феодосий за печение просфор: «Вси же сверстнии ему отроцы ругающеся, укоряху его о таковом деле, врагу наущающу их» (л. 46 об.)[599]; так же объясняется и ссора между иноками Титом и Евагрием: «врагу вооруживщу их на се» (л. 259)[600]. В чудесном явлении прп. Феодосий открывает Конону, что пропавшее у него серебро «черноризец Николай взял диавольским наущением» (л. 84 об.)[601]; причина совершения

кражи представлена здесь так: «...уязвлен от беса, и украде, и скры» (л. 84 об.)[602]. Так же трактуется и проступок Сергия, утаившего золото своего духовного брата Иоанна (л. 117)[603].

Устойчивой характеристикой искусителя является выражение «враг, добра ненавистник (ненавидяй)»[604]. Она используется в повествовании о гонениях на иноков за пострижение княжеских приближенных (прпп. Варлаама и Ефрема) (л. 136 об.)[605], об изгнании из монастыря прп. Стефана (л. 124)[606], о периоде игуменства прп. Никона (л. 130)[607]. В Житии прп. Тита образ искусителя дается в расширенном виде, в связи с одной из евангельских притч: «Ненавидяй же добра враг, иже обыче сеяти плевелы посреде пшеницы, всея вражду между ними...[608]» (л. 258 об.). Можно предположить, что притча о сеятеле является одним из источников этой устойчивой характеристики, хотя текст Основной редакции Патерика в данном случае содержит скрытую цитату из другого новозаветного текста – Первого Послания св. апостола Петра: «Ненавидяй же добра бесъ, иже всегда рикает, ища кого поглотити, и сътвори има вражду; и тако ненависть вложи има...»[609].

«Враг»[610] может «навести скорбь (стужение)» (л. 136 об.[611], 213 об.[612]), «разжечь гневом» (л. 136 об.[613], 77 об.[614]), «злыми кознями» (л. 124[615], 136 об.[616], 222[617]) «сотворить» «смятение» (л. 76, 124) [618-619], «вложить в сердце» тревогу, скорбь (л. 152–152 об.)[620].

Яркий образ темных сил появляется в Печатной редакции, при описании дара прозорливости прп. Матфея: «...за превелия своя подвиги прият дарование от Бога таково, яко зрети ему яве лица подземных ефиопов бесов и тех утаенныя козни обличати...» (л. 147)[621]. Сравнение злых духов с эфиопами присутствует в древней патериковой литературе[622], кроме того, его появление обусловлено скрытым уподоблением прп. Матфея проповедовавшему в Эфиопии апостолу Матфию – святому, соименному, по мнению редакторов Патерика (л. 147), печерскому подвижнику.

То, что происходит или возникает под влиянием действий искусителя, «врага» через людей, в Житии прп. Феодосия получает определение «вражия часть»; оно прилагается ко всему, что является нарушением монастырского устава или благословения. Так, прп. Феодосий, находя в кельях братии лишнюю пищу или одежду, сжигает их, «аки вражию част(ь) и преслушания дело» (л. 63)[623]; так же называются хлеб и мука,

относительно которых было нарушено распоряжение игумена (л. 62, 86)[624].

Искушения в патерике делятся на **общие и особенные**. К первому типу относятся все трудности в отношениях с другими людьми, а также нехватка пищи в монастыре, страдание, болезнь; ко второму типу – случаи прямого «прельщения» подвижников.

Искушения, связанные с отношениями между людьми, наиболее полно представлены в Житии прп. Феодосия. По мнению В. Н. Топорова, такое исчерпывающее собрание иноческих искушений в житии одного из двух главных духовных наставников Печерского монастыря имеет «специальное назначение и остро-прагматический характер»[625]: оно служит руководством в борьбе иноков со злыми силами. Здесь же представлено и **образцовое перенесение искушений**, в полном соответствии с главной чертой образа святого – исключительным смирением. С помощью речевых формул повествуется <u>о принятии искушений (испытаний) «с радостью» и молитвенным благодарением</u>[626]. Так, после описания побоев, нанесенных матерью отроку Феодосию, в Житии говорится: «Блаженный же юноша вся сия с радостию приимаше, и Бога моля, благодаряше о всех сих» (л. 46)[627]. Такова же реакция юноши на насмешки сверстников (л. 46 об.)[628], а позже – на случай с княжеским возницей, заставившим святого самого править лошадью (л. 60 об.)[629]. Следует отметить, что в рассматриваемом контексте довольно часто присутствует эпитет «блаженный», в то время как в других случаях это определение, частое в ранних редакциях, последовательно заменяется на «преподобный». Семантическое родство данного эпитета с текстами Евангелия и апостольских Посланий[630] проявляется в рассказе об укорениях прп. Феодосия за «худость риз»: «...но он со радостию приимаше поношение сие их, воспоминая Господа рекша: Блаженни есте, егда поносят вам» (л. 60 об.)[631]. Другая из «заповедей блаженства» в виде скрытой цитаты присутствует в словах прп. Феодосия, сказанных по поводу усиления княжеского преследования: «...о сем зело радуюся, братие, и ничтоже ми блаженнее есть в житии сем, яко изгнанну быти правды ради...» (л. 78)[632].

Указание на благодарение в искушении присутствует в рассказе о перенесении мучений в плену прп. Никоном Сухим («...благодаряше Гопода о всемъ, и моляшеся къ Нему беспрестани» (л. 238 об.)[633]) и о мученической смерти на кресте прп. Евстратия («...пригвожденъ бысть къ кресту, и благодаряше Госпо-

да о семъ, живъ сый безъ брашна и пития...» (л. 235 об.)[634]). Истолкование подобной реакции присутствует в Житии прп. Арефы, где значение искушения получает кража у инока имущества: «...хотя бо диавол в хулу въврещи человека, творит ему то, благодарный же все Богови предает, сего ради равно милостыни есть» (л. 257)[635]. В Печатной редакции Патерика так же описывается восприятие наказания прп. Нифонтом (л. 265)[636].

Другой формулой, характеризующей образцовое перенесение искушений, является выражение «аки ничтоже зло (скорбно) прием». Она употребляется в описании терпения прп. Феодосием страданий от носимых на теле вериг (л. 48)[637], а после – побоев матери за их ношение (л. 48 об.)[638]. Смысловым наполнением рассматриваемых речевых формул является доверие к Богу, благодарность Ему за поддержку в испытаниях.

Для определения **смысла искушения и путей его преодоления** в патерике нередко используются прямые и скрытые цитаты из библейских текстов; как, например, в описании реакции прп. Феодосия на скудость монастырской жизни: «Поистине же земный ангел и небесный человек, преподобный отец наш Феодосий, видя, яко множащимся братиям, зело место бе тесно... к сим же и яко скудость бе в всем. Никогда же впаде в печаль, ниже поскорбе о том, но по вся дни братию утешаше, поучая никакоже пещися о плотстем, и Господень глас воспоминаше им, яко Той рече: В дому Отца Моего обители многи суть, и паки: Ищите же прежде Царствия Божия и правды Его, и сия вся приложатся вам» (л. 54 об.–55)[639]. Здесь соединены две цитаты из Священного Писания, причем первая из них дана в контексте (который можно назвать метафорическим), далеком от первоначального[640]. Кроме того, в приведенном выше фрагменте встречается первый случай заимствования определения «земный ангел и небесный человек» из Жития прп. Саввы Освященного, которое неоднократно использовалось позднее в древнерусской агиографии[641]. Завершающим элементом в данном описании образцового перенесения искушений является подтверждающее его указание на Божественную помощь: «Сия преподобный егда воспоминаше, Бог неоскудно, еже бе на потребу, подаяше ему» (л. 55)[642]. Цитаты из Библии утверждают значение события как искушения и определяют пути его преодоления в повествовании о прп. Арефе, лишившемся имения: «Братия же вси моляху того, да престанетъ от таковаго взыскания, и утешаху глаголюще: // Брате, возверзи на Господа печаль твою, и

Той тя препитаетъ»[643] (л. 256–256 об.)[644]. В Житии прп. Никона Сухого также содержатся библейские обоснования терпеливого перенесения страданий (искушений): «....Той бо Самъ предаетъ въ плен крепость ихъ же хощетъ[645]. Но мы аще благая прияхомъ от руки Господня, злаго не стерпимъ ли?[646]» (л. 238 об.)[647]. В речь прп. Моисея Угрина, терпевшего жестокие страдания в плену, в том числе и за решение стать монахом, вплетается парафраз текста Послания к Римлянам св. апостола Павла[648]: «Отвеща им мужественный Моисей: ...Мне же никако же мощно есть отрещися мнишества и любве Божиа, и никое же томление ни огонь, ни меч(ь), ни раны не могут мене разлучити от Бога и сего великаго ангельскаго образа» (л. 192 об.)[649].

Впадение в искушение рассматривается как заблуждение, вызываемое «неразсуждением» или забвением слов Иисуса Христа. Поэтому цитаты из Библии в этом случае имеют значение нереализованного пути преодоления искушения. В описании впадения в искушение часто употребляются речевые формулы «не разсуди (не разуме)» (искушения), «не помяну(л)» (слов Иисуса Христа или апостолов). Так, прп. Феодор стал испытывать сожаление о розданном бедным богатстве и «не разсуди искушения, ниже помяну Господа рекша: Не пецытеся душею вашею, что ясте или что пиете; воззрите на птица небесныя, яко ни сеют, ни жнут, ни сбирают в житница, и Отец ваш Небесный питает я. И начат от скорби к отчаянию приходити нищеты ради...» (л. 214)[650]. В том же повествовании, когда речь идет о несправедливом решении судьи в отношении прп. Феодора, говорится: «...судия неправедный, злата даром побежден (не поминая на ся осуждения Божия, яко неправедно судяй, сам осужден будет), присуди...» (л. 220)[651]. Образ судьи здесь перекликается с образом «судии неправедного» одной из евангельских притч, а также включает аллюзию на одно из речений Христа[652].

В кратком варианте описания впадения в искушение сохраняются те же речевые формулы и иногда – двухчастная структура описания (не.., ни...), например, прп. Исаакий «...не разумевъ бесовскаго действа, // ни воспомянувъ оградити себе знамениемъ крестнымъ, поклонися тому, аки Христу...» (л. 149 об.–150)[653]; прп. Феодор «...не разумев беса его суща...» (л. 214 об.)[654] и «не помяну Феодор имени Господа Бога...» (л. 215)[655]; прп. Еразм «...не разсудив искушения, в нечаяние себе вверже...» (л. 252 об.)[656].

Искушение может состоять в неправильном истолковании Священного Писания. В таких случаях обычно текст Библии приводится в искажающем его контексте; он дается от лица искусителя или людей, служащих орудиями искушения. В Житии прпп. Феодора и Василия «злохитрый бес» обращается к первому из подвижников с обещанием скорой материальной награды за пожертвованное золото, приводя на память слова Христа: «...воскоре приимеши от Бога воздание разданнаго твоего имения, Той бо рече: Всяк, иже оставит дом, или села, имени Моего ради, сторицею приимет, и живот вечный наследит...» (л. 215 об.)[657]. Если в приведенном выше фрагменте очевидно неправильное понимание библейского текста, то оно гораздо менее заметно в словах «друзей» прп. Моисея Угрина, уговаривавших его жениться, где звучат многочисленные цитаты из Библии в пользу брака (л. 190 об.)[658]. То, что эта речь имела значение искушения для юноши, решившего стать монахом, свидетельствует его ответ, исполненный горькой иронии: «Ей, братиа и добрыи мои друзи, добре мне советуете, разумею, яко лютейша змиина шептания, яже въ Раи къ Еве, словеса предлагаете ми» (л. 191)[659]. Еще менее очевидно искушение в Житии прп. Никиты (и для самого подвижника), поскольку в речи искусителя звучат скрытые цитаты из Священного Писания, направленные на то, чтобы скрыть истинный характер происходящего[660]: «...тогда гласъ бысть к нему: не явлю тебе // занеже юнъ еси, да не вознесся, низпадеши[661]» (л. 155 об.–156)[662]; «...душепагубный змий приимъ область над нимъ, рече: невозможно есть человеку во плоти сущу видети мя...[663]» (л. 156)[664]. Это искушение – прелестное состояние, в котором инок мог даже пророчествовать, – потребовало специального комментария: «...бес имущаго быти не весть, но еже сам содея и научи злыя человеки или убити, или украсти, сия возвещает... бес, мнимый ангел, поведаша ему вся случившаяся им, той же пророчествоваше, и бываше тако» (л. 156 об.)[665]. Ветхозаветное истолкование казни через распятие на кресте как самой позорной смерти, отмененное Крестной Жертвой Спасителя, звучит в описании мученической смерти прп. Евстратия: «...Моисей законъ от Бога приемъ намъ дасть, и се въ книгахъ своихъ рече: Проклятъ всякъ, висяй на древе[666]» (л. 235 об.)[667]. Ответ святого также состоит из цитат, но уже истолкованных в духе Нового Завета.

Иногда в Патерике описывается **усиление искушений**, – когда святой «с радостию и молчанием» переносит их нача-

ло. В этих случаях «ненавидяй добра враг, видя себе побеждаема смирением» (л. 46 об.)[668], «не почиваше» (л. 46 об.)[669], «не оставляше» (л. 47[670], 174 об.[671]) своего дела, «поощряя» на зло (л. 47[672], 220[673]), и, «не терпяще... (прогонения, укоризны)»[674] (л. 173 об.[675], 219 об.[676]), «вооружает(ся)» на подвижника (л. 46 об.[677], 214 об.[678]), «паки» «воздвигает бурю» (л. 219[679], 220 об.[680]). Иногда главным действующим лицом является не искуситель, а люди, служащие его орудиями (л. 165[681], 189[682]).

Борьба с искушениями изображается в Патерике как постоянство в подвигах и добродетелях. Так, о прп. Феодосии после рассказа об упреках со стороны матери говорится: «Блаженный же (яко обыче) моляшеся Богу по вся дни, ходя в церковь Божию... Бе же смирен сердцем и покорив к всем...» (л. 47 об.)[683]. Присутствующая во второй части фрагмента скрытая цитата из слов Христа[684] проявляет евангельское основание такого поведения, отвечающего принципу Imitatio Christi. Синонимом постоянства в подвигах является терпение, о котором говорится в Житии прп. Моисея Угрина: «Не буди ми погубити труда пяти лет, яже ми Господь дарова терпети в узах сих, неповинну сущу таковым мукам...» (л. 179–179 об.)[685], а также – в Житии прп. Иоанна Многострадального: «...брате, мужайся, и да крепится сердце твое, потерпи Господа и сохрани пути Его, и Той не оставит тя в руку враг наших, ниже предаст в ловитву зубом их... и тако Господь терпением твоим изведет тя от рова страстей и от брения нечистоты» (л. 196–196 об.)[686]. Скрытые цитаты из Псалтири[687], используемые здесь, показывают библейские основания этой добродетели как средства борьбы с искушением.

Однако основным средством борьбы с темными силами являются пост и молитва, провозглашенные в качестве таковых Иисусом Христом: Господь говорил ученикам, не сумевшим исцелить одержимого мальчика: «Сей род изгоняется только молитвою и постом»[688]. В патерике подобная борьба вознаграждается Божьей помощью и победой над злыми духами, в которой важную роль играют молитвы святых. Так, первые насельники монастыря – прпп. Антоний, Никон и Феодосий в Житии последнего сравниваются с тремя светилами, разгоняющими «т(ь)му бесовскую» «молитвою и алканиемъ» (л. 52 об.)[689].

Формула «вооружився молитвою и постом» используется в повествовании о борьбе со злыми духами прп. Феодосия (л. 74 об.)[690], а в Печатной редакции появляется в Житии прп. Ефрема (л. 137)[691]; прп. Моисей, видя «неистовство» поль-

ской госпожи, державшей его в плену, «молитве и посту прилежаше паче, изволивъ Бога ради хлебъ сухъ и воду съ чистотою, нежели многоценная брашна и вино съ скверною[692]...» (л. 190)[693].

Молитва упоминается в описании конкретных случаев борьбы со злыми духами в Житии прп. Феодосия во время его затворничества: услышав демонские голоса, он, «...оградивъ себе оружиемъ крестнымъ, и воставъ начинаше пети Псалтырь... преподобный же паки въставъ, псаломское пение начинаше, и гласъ онъ изчезаше паки» (л. 73 об.–74)[694]; при возобновлении искушений святой начинал «прилежно Бога молити, и часто поклонение творити...» (л. 75)[695]. Во время изгнания бесов из хлебни и из хлева прп. Феодосий остается там до утра, «молитвы творя» (л. 74–74 об.)[696], причем в обоих случаях имеется упоминание о «затворении» дверей, которое соотносит молитву святого с евангельским образцом молитвы и подчеркивает ее действенность[697]: прп. Феодосий «внийде в хлевину. Затворивъ же двери, и ту пребысть до утрия, молитвы творя: и от того часа не явишася бесове на месте томъ...» (л. 74 об.). В качестве способа борьбы с искушениями прп. Василий советовал прп. Феодору просить каждого приходящего к нему произнести молитву и только после этого беседовать с ним; эта «молитва» ранней редакции[698] в Печатной превратилась в «Иисусову молитву» (л. 217–217 об.)[699] – редакторы, вероятно, сочли данный фрагмент текста отражением практики, издавна существующей в православных монастырях.

В поучении прп. Феодосия инокам о преодолении искушений пост и молитва упоминаются наряду с другим важнейшим средством борьбы: не бояться злых духов[700] и оставаться на своем месте (в монастыре или келье) (л. 74 об.)[701]. В разговоре с иноком Ил(л)арионом святой уделяет этому особое внимание, говоря: «...ни брате не отходи, да не како похвалятся // тобою злыи бесы, яко победившее бегуна тя сотвориша: и оттоле бол(ь)шее зло начнуть ти творити, яко власть приемъшии на тя» (л. 75–75 об.)[702]. Эта мысль повторяется в рассказе прп. Иоанна Многострадального о собственном искушении: «...изволих паче изгорети въ огни том Господа ради, нежели изыйти изъ ямы бесом поругаемъ» (л. 197 об.)[703]. В Житии прпп. Феодора и Василия уже во Второй Кассиановской и последующих редакциях уход из монастыря под влиянием искушения трактуется как уход «от места святаго, преподобных отецъ Антония и Феодосия, и самыя Пресвятыя Богородицы, паче же от Бога» (л. 216)[704].

Избавление от искушений совершается Божьей силою, при условии борьбы самих подвижников. При этом прекращение искушения практически всегда происходит в ответ на молитву святого (святых). Избавление прп. Никиты от искушения происходит после того, как подвижники «...в добродетелех сияющии пришедше, молитвы творяху к Богу о Никите, и отгнаша беса от него, яко ктому не виде его» (л. 157)[705]. Прп. Григорий благодаря молитвам стяжал многочисленные чудотворные дарования, первым из которых отмечается дар изгнания злых духов: «Прежде же всех прия от Бога победу на бесы, яко издалече темъ святаго видевшим возопити: О Григорие, изгониши ны молитвою своею» (л. 173 об.)[706]. На молитву – «упование» на Бога – в данном контексте указывается также в Житии прп. Моисея: «Богъ же даяй пищу всякой плоти, Иже препита въ пустыни Илию иногда, таже Павла Фивейскаго, и иныхъ многихъ рабъ Своихъ уповающихъ Нань, не остави и сего блаженнаго: ибо некоего от рабъ жены тоя на милость преклони, иже въ тайне подаваше ему пищу...» (л. 190)[707].

Очень часто избавление от искушения описывается при помощи формулы «молитвами преподобного(-ных), святого(-тых)», ведущей начало от агиографических[708] и богослужебных текстов и используемой также в описаниях чудес; при этом имеются в виду молитвы прежде всего основателей Печерского монастыря – прпп. Антония и Феодосия. Так, бесы не смеют приблизиться к келье инока Илариона, «молитвами преподобнаго Феодосия изгнани бывше» (л. 75 об.)[709]; «молитвами преподобнаго Феодосия» происходит избавление от нападения разбойников на монастырь (л. 65 об.)[710]. «Молитвами преподобных Своих» Господь спасает прп. Феодора (л. 216 об.)[711] и прп. Иоанна Многострадального (л. 197)[712]; прп. Никону Сухому в чудесном явлении обещается скорое освобождение из плена «молитвъ ради святыхъ отецъ Антония и Феодосия, и прочиихъ иже съ ними преподобныхъ Печерскихъ» (л. 239)[713]. Указанная формула употребляется и в текстах, которые принадлежат последней, Печатной редакции: после прекращения княжеского гонения иноки возвращаются к прп. Антонию: «Бог же молитвами его дарова...» (л. 7), заступничество княгини за иноков возводится к образу молитвы за них Богоматери: «...ходатайствомъ княгини къ князю Изяславу, паче же реку молениемъ небесныя Царицы Пресвятыя Богородицы къ Царю Славы Христу Богу, возвратишася въ пещеру свою...» (л. 137).

В контексте повествования о борьбе и победе над злыми духами в Патерике несколько раз приводится прямая речь подвижника, обращенная к злым силам. В словах прп. Исаакия содержится указанная выше речевая формула, в свойственном ей «победном» контексте: «...ныне силою Господа моего Иисуса Христа, и молитвами преподобныхъ отецъ Антония и Феодосия, имамъ победити васъ...» (л. 152)[714].

Другие случаи представлены «запрещальными молитвами» святых. Т. Р. Руди называет таковой молитву, включающую начало 67-го псалма[715] «Да воскреснет Бог...», слова которой часто приводятся в соответствующем контексте древнерусских преподобнических житий[716]. В Киево-Печерском патерике «запрещальными» называются молитвы прп. Григория против бесов (л. 173 об.)[717], однако содержание их не приводится. Только в Житии прпп. Феодора и Василия присутствуют три «запретительных» текста, не совпадающих с указанным. По своему строению они скорее соотносятся с «запрещениями» св. апостола Павла[718]. В первом случае эти слова следуют за молитвой прп. Феодора: «...начатъ молитися Богови прилежно, таже рече велиимъ гласомъ: Запрещаетъ ти Господь, вселукавый бесе...» (л. 218)[719]. Другие два примера начинаются с доксологической формулы, за которой следует упоминание чудес, совершенных Богом в отношении злых духов. Первый апеллирует к ветхозаветной истории: «...Въ Имя Отца и Сына и // Святаго Духа, съвергшаго тя съ Небесъ и давшаго въ попрание Своимъ угодником, повелеваю ти азъ грешный не престати от дела сего, дондеже все измелеши жито...» (л. 218–218 об.)[720]. Во втором содержится указание на евангельские события: «...Въ Имя Господа Бога нашего И(и)суса Христа, повелевшаго вам въ свиния внити[721], повелеваю вамъ азъ грешный рабъ Его, все древо, еже на брезе есть, на гору вознести... // ...и да увесте, яко Господь есть на месте семъ» (л. 219–219 об.)[722]. Вторая часть приведенного фрагмента, в котором отмечается Божья помощь печерским подвижникам и всему Печерскому монастырю (в указании на «место» подвижничества), содержит скрытую цитату из библейского повествования о патриархе Иакове[723].

Преодолению искушения сопутствует указание на раскаяние в «неразсуждении», «забвении», осознание ошибки, повлекшей впадение в искушение. При этом используется формула «покаянного плача», ведущая начало от евангельского описания покаяния св. апостола Петра[724]. Так, прп. Феодор, выслушав объяснение его искушения от прп. Василия, «...в

ум прием, плакаше своего согрешения и брата ублажаше, воздвигшаго и от таковаго недуга» (л. 214–214 об.)[725]. Прп. Тит, раскаиваясь во вражде с Евагрием, «...нача плакатися горько своего согрешения...» (л. 254)[726]. Та же формула используется в повествовании о заказчике иконы в Житии прп. Алимпия (л. 167)[727]. В рассказ о покаянии прокаженного в Житии прп. Алимпия со Второй Кассиановской редакции включается также скрытая цитата из евангельской притчи о блудном сыне[728]: «...пришедъ некогда въ себе, помысли исповедати вся согрешения своя...» (л. 163)[729], а в Печатной редакции она появляется и в повествовании о прп. Никите (л. 157)[730]. В Житии прп. Феодосия (л. 56 об.)[731] и прп. Григория (л. 177 об.)[732] используется формула «пад, ...прощения прося», также – библейского происхождения[733].

Сущность **избавления от искушения**, победы над ним, определяется как со-действие («синергия») Бога и человека, что подтверждается в патерике соотнесением с евангельским текстом: «И сбыстся зде в делех блаженнаго Феодора слово апостолов, иногда глаголавших: Господи, и бесы повинуются нам о Имени Твоем. Такожде и речение Самаго Слова Божия Иисуса, Иже рече: Се даю вам власть наступати на змию и на скорпию, и на всю силу вражию[734]» (л. 218 об.)[735].

В описании победы иноков над темными силами нередко присутствует воинская символика[736]. Так, прп. Феодосий называется «победоносцем на злыя духи» (л. 52 об.)[737], «добрым воином Христовым» (л. 73 об.)[738]; «храбрым воином Христовым» именуется прп. Моисей Угрин (л. 194)[739]; после окончания княжеского преследования иноки возвращаются в пещеру «аки неции храбрыи от брани, победивше супостата своего...» (л. 137)[740]. В Печатной редакции Патерика появляются характеристики, эмоционально усиливающие повествование: иноки побеждают врага «до конца» (прп. Моисей, л. 194)[741], «конечне» (прп. Феодосий, л. 74)[742].

Формула «взя(т) (прия(т)) победу на бесы» используется в Житиях прп. Исаакия (л. 152)[743], прп. Григория (л. 173 об.)[744]; в Житии прп. Феодосия о святом говорится, что он «взя власть на них» (л. 74)[745]. После этого («от того часа») злые духи не смеют приближаться к преподобному и к тому месту, где он находится (об искушениях в пещере, л. 74[746]; изгнание бесов из хлебни, л. 74[747]; изгнание бесов из хлева, л. 74 об.[748]), и «токмо отдалече мечты творяху ему» (л. 73 об.)[749]; или имеется указание на то, что святой не боится их: «...отбежа от мене страхъ

той...» (прп. Феодосий, л. 75)[750]. Яркое воплощение мотива бесстрашия по отношению к злым силам, построенное на значении слова «Веельзевул» («повелитель мух»), появляется в Житии прп. Исаакия в Печатной редакции: «И тако победу взят на бесы, и аки мух ни во что же имеяше устрашения их и мечтания... глаголаше к ним: Князь ваш бесовский Веел(ь)зевул есть, егоже аки идола мух (якоже сказуется имя его) не боюся, ниже вас, рабов его... и знаменаше себе крестным знамением, и тако мух тех веел(ь)зевуловых отгоняше» (л. 152). Этот выразительный фрагмент является трансформацией краткого текста Основной редакции: «И тако победу взя на бесы, яко мух, ни во что же имеяше устрашениа и мечтаниа ихъ»[751], сохранившегося и в других редакциях. В описании победы над бесами прп. Феодора в Печатной редакции появляется образ искусителя из Послания св. апостола Петра: «И тако укрепися на врага, и Господь избави его от уст льва, ищуща поглотити...[752]» (л. 217 об.)[753]. В некоторых случаях в Патерике встречается признание поражения злыми силами, выраженное в прямой речи, как в Житии прп. Григория (л. 173 об.)[754], прп. Исаакия (л. 152 об.)[755], прп. Феодора и Василия (л. 218 об.)[756].

Последним звеном в описании искушений является **жизнь подвижника после их преодоления.** Здесь можно выделить два варианта повествования: указание на возвращение к прежним подвигам или на усиление подвигов. Первый представлен в повествовании о жизни иноков в пещере после окончания княжеского преследования: «...и беху выну в пещере, хваляще и благословяще Бога» (л. 137)[757]. Упоминание о молитве, представляющее собой заимствование из Деяний святых апостолов или, скорее, из чинопоследования всенощного бдения[758], служит символом всей монашеской жизни, а также – мотива благодарения Богу. После неудачи его паломничества в Святую землю прп. Феодосий «...на первый подвиг возвратився, хождаше в церковь Божию по вся дни» (л. 46)[759]; прп. Исаакий после преодоления искушений «...паки восприят житие жестоко...» (л. 151)[760].

Об усилении подвигов[761] после преодоления искушений повествуется в Житии прп. Феодосия, который после пострижения в иночество его матери, с личностью которой было связано немало трудностей на его духовном пути, «бол(ь)шими труды начатъ подвизатися на рвение Божие» (л. 52 об.)[762]. Прп. Никита «въдавъ себе на великое воздержание и послушание... яко превзыйти ему всех добродетелию» (л. 157)[763]; прп. Феодор «въдасть

себе... въ работу велию» (л. 218)[764]. Прп. Нифонт, пострадавший за свои взгляды на церковную иерархию, получив письмо от Константинопольского патриарха, поддерживающее его мнение, «зельнейшею ревностию себе утверждаше» (л. 265)[765]; в Печатной редакции «большие подвигов степени» упоминаются в рассказе о борьбе с искушениями прп. Антония (л. 13)[766].

В Печатной редакции патерика в повествование о жизни прп. Феодора после преодоления им искушения включаются скрытые цитаты из библейских текстов; так, подвижник «добре преуспеваше в заповедех Господних, и яже праведна, благоугодна, свята и непорочна суть, вся сия совершаше» (л. 214 об.)[767]. В строении этой фразы явственно читается ее зависимость от описания добродетелей в Послании к Филиппийцам апостола Павла[768]. После прп. Феодор закапывает сокровище, послужившее поводом к искушению, и это действие истолковывается как усиленная борьба, благодаря соединению нескольких скрытых цитат, имеющих первоначальный контекст борьбы со злыми силами[769]: «От толика убо рова погибели избавлен сый блаженный Феодор, начат тщатися зело, да паче враг впадет в яму, а не он... сего же сокровища да погибнет и память с шумом» (л. 217 об.)[770].

Ключевым образом в повествованиях об искушениях во всей христианской литературе[771] является **образ золота, очищаемого огнем,** имеющий библейские корни[772]. В патерике он используется, когда речь идет о сильном искушении – в повествовании о прп. Иоанне Многострадальном: «Аз же (рече) поклонився, рех: Господи, почто мя оставил еси зле мучима быти; отвеща мне Глаголяй: противу силе терпения твоего наведеся на тя, да искушен огнем чист явишися, якоже злато...» (л. 198)[773]. Начало этого фрагмента представляет собой перифраз последних слов Иисуса Христа (являвшихся, в свою очередь, цитатой из Псалтири)[774], призванный выразить самую сильную степень искушения. Во Второй Кассиановской редакции образ золота появляется в повествовании о прп. Исаакии; в Печатной редакции в этот текст вплетаются скрытые евангельские цитаты: «Невозможно есть не приити искушениям на человека. Аще бо к Самому Господу искуситель в пустыни приступити дерзну[775], кол(ь)ми паче дерзнет искушати Господня раба. Обаче якоже злато огнем искушено, обретается пред человеком светло, сице и сам человек, искушен напастьми врага, огню вечному преданнаго, просветится пред Богом добрыми делы, аки солнце[776]» (л. 149)[777].

Таким образом, основной тенденцией изменений в топике является стремление к ее максимальному использованию. Так, формула «враг добра ненавистник» заменяет краткое «враг» в Житии прп. Никона (л. 130)[778]; формула выражения образцовой реакции на искушения «с радостию (и молчанием) приимаше» появляется в рассказе о «ссылке» прп. Нифонта в Печерский монастырь; формула выражения борьбы с искушением «молитвою и постом (алканием)» появляется в повествовании о прп. Еразме; формула покаянного плача «нача плакатися (плакашеся) своего согрешения», осложненная коннотациями притчи о блудном сыне, включается в текст Жития прп. Никиты; формулы избавления от искушений «молитвами», «молитв ради» используются в Житиях прп. Исаакия, прп. Ефрема и прп. Антония. Об усилении подвигов после прекращения искушения говорится в Житии прп. Антония и прп. Нифонта. Ключевой в повествованиях об искушениях образ золота, очищаемого в огне от примесей, появляется в повествовании о прп. Исаакии, приобретая дополнительные евангельские коннотации.

Иногда формулы расширяются; так, частая характеристика подвижников «храбор (Христов)» в Печатной редакции приобретает полную форму «храбрый воин Христов» или заменяется на «добрый воин Христов».

За счет включения новых скрытых и прямых библейских цитат расширяются краткие повествования об искушениях ранних редакций; таким образом выявляются заложенные в тексте смыслы или придаются новые коннотации – в Житии прп. Исаакия, прп. Феодора, прп. Исаакия, прп. Ефрема.

Новшеством Печатной редакции является эмоциональное усиление описания победы над искушением характеристиками «конечне», «до конца». К новациям относится также образ злых сил как «подземных эфиопов» в Житии прп. Матфея, свидетельствующий об обращении редакторов патерика к древней агиографии[779]. «Молитва» как средство противостояния искушению в XVII в. превратилась в «Иисусову молитву», что явилось отражением современной монастырской практики.

2.4. Изображение чудес в Киево-Печерском патерике

Рассказы о чудесах, по замечанию Д.С. Лихачева, занимают особое место в житиях святых: они в наибольшей степени насыщены историческими реалиями, поскольку внимание повествователя в них сосредоточено не только на главном ге-

рое – святом, но и на других людях – свидетелях и участниках чудес[780]. По мнению исследователя, чудо во многих случаях выполняет функцию «психологической мотивировки» поступков героя и «вносит движение и разнообразие в биографию святого»[781]. Л.А. Ольшевская разделяет чудеса, описанные в Киево-Печерском патерике, на следующие типы: чудеса «умножения», «помощи и защиты», «превращения» (например, лебеды в хлеб), «наказания и прощения за грехи», «воскрешения», «нерукотворного писания икон», «узнавания»[782], «тушения пожаров». При этом она замечает, что описанные в Патерике чудеса по типологии – «это повторение или варьирование евангельских чудес»[783].

Действительно, евангельский текст оказал сильное влияние на описания чудес, строящихся в соответствии с особой схемой (полной или сокращенной), имеющей постоянные элементы, большинство из которых находится в прямой или косвенной зависимости от описаний евангельских чудес, и выявление этих связей является одной из задач исследования.

Важнейшей чертой повествований о чудесах в Киево-Печерском патерике является то, что они практически всегда следуют за описанием подвижнической жизни святого, его борьбы с искушениями и победы над ними. Этот порядок в точности отражает строение евангельского рассказа о выходе Иисуса Христа на проповедь, сопровождавшуюся многочисленными чудесами, после преодоления Им искушения от злого духа в пустыне[784].

Основными композиционными элементами структуры повествований о чудесах являются следующие: получение подвижником дара чудотворений, который дается ему за многие труды и добродетели; чудо совершается Богом по молитве святого. Наличие веры Богу и доверия чудотворцу является обязательным элементом рассказа о чуде. В чудесах, которые направлены на восполнение недостатка в чем-либо необходимом, важную роль играет мотив изобилия. Обязательно присутствует мотив смирения чудотворца, его стремления скрыть чудо. Важную роль играет и указание на «обязательность» чуда. Удостоверение в чудесном характере события следует только после поиска его естественных причин. Часто присутствует указание на рассказ о виденном чуде – его исповедание, за которым в некоторых случаях следует покаяние и изменение жизни. Реакция на чудо самого чудотворца изображается как прославление Бога, а свидетелей или участни-

ков – как удивление, прославление Бога, священный ужас, увеличение любви к чудотворцу и Печерскому монастырю, совершение неких действий в память чудес. Прямые и скрытые библейские цитаты часто включаются в повествование о чудесах, в том числе как их истолкование. Скрытые цитаты практически всегда лежат в основе стилистических формул и неформульных выражений, соответствующих каждому из перечисленных сюжетных топосов. Они образуют семантический фонд рассказов о чудесных событиях[785]. Принцип подражания, столь важный в агиографической литературе, проявляется здесь в сравнении подвижников с древними святыми в их чудотворениях.

Начать рассмотрение описаний чудес в Киево-Печерском патерике следует с изображения **получения монахом дара чудотворений**. Наиболее частым мотивом, присутствующим в данном контексте, является трактовка дара как прославление иноков Богом, являющееся наградой за их добродетели и подвиги.

Мотив взаимного прославления Бога и Его угодника является одним из устойчивых смысловых элементов всей библейской культуры; он звучит во многих Книгах Ветхого и Нового Завета[786].

В Киево-Печерском патерике этот мотив, состоящий в представлении о прославлении подвижником Бога своими подвигами и прославлении самого подвижника Богом дарованием ему способности совершать чудеса, присутствует в Житии прп. Иоанна Многострадального: святой благодарит Бога за чудо, «яко тех, иже прославиша Его в житии своем чистотою, прославляет и по смерти чудесы...» (л. 198 об.–199)[787]. Связь чуда и добродетели присутствует и в Житии прп. Феодора и Василия: «Темже прославися Бог в угоднице Своем Феодоре, купно же и советнице сего Василии, ихже ради подвигов бысть сие предивное чудо...» (л. 219 об.)[788].

В Печатной редакции этот мотив появляется в рассказе о чудесном претворении лебеды в хлеб во время голода прп. Прохором: «Бог же, хотя прославити угодника Своего... умножи тогда лободу зело...» (л. 201)[789], а также в повествовании о прп. Никите Затворнике, о котором говорится, что Бог «прослави добродетелное его житие и чудотворения дары» (л. 157 об.)[790]. Рассматриваемый мотив имеется и в позднем по происхождению Житии прп. Антония: «...преподобный отец наш Антоний... прославляше Бога зело в телеси сво-

ем и в души своей, преуспевая в всех добродетелех... Темже и Бог его прослави, яко просияти ему в земле Российской различными чудесы...» (л. 10 об. 2-го сч.)[791]. В данном фрагменте содержится скрытая цитата из Первого Послания св. апостола Павла к Коринфянам: «...прославите убо Бога в телесех ваших, и в душах ваших, яже суть Божия»[792], которая, как и слова Христа, сказанные Им ученикам: «Тако да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваша добрая дела, и прославят Отца вашего, Иже на Небесех»[793], является смысловым источником данного мотива.

Библейское основание второй части мотива – прославления Богом подвижника – проявляется в Житии прп. Алимпия: «Обаче Богъ, иже прославляеть святыхъ своих, якоже Самъ рече въ Евангелии: Не можеть градъ укрытися верху горы стояй, ниже вжигають светилника и поставляют его под спудом, но на свещнице, и светить всемъ: не утаи добродетел(ь)ных подвиговъ сего преподобнаго мужа...» (л. 165 об.)[794]. Кроме прямой цитаты из Евангелия[795], в данном фрагменте содержится и аллюзия на ветхозаветный текст: «Прославляющаго Мя прославлю»[796]. Прославление Бога совершается иноками в их подвижнической добродетельной жизни. Поэтому нередко встречается указание на то, что монах получает благодатные дары чудотворений за многие иноческие труды[797]. Так, прп. Моисей Угрин получает силу помогать другим в борьбе с плотскими страстями «за премногия же победы страстей нечистых блудных...» (л. 194)[798], в повествовании о прп. Лаврентии за описанием его подвигов поста и молитвы следует рассказ о получении дара исцелений (л. 159)[799].

Наиболее последовательно эта логическая связь выдерживается в поздних редакциях патерика. Так, прп. Пимен Постник получает дары исцеления и пророчества «великаго ради своего пощения и труда» (л. 241 об.)[800]; прп. Иеремии Прозорливому дается «от Бога дар проповедати будущая» «за премногую же его добродетель» (л. 145 об.)[801]; князь Владимир Мономах прославляет Бога, «содеявшаго толика чудеса, добродетелей ради преподобнаго Алимпия» (л. 166)[802]. В Житии прп. Дамиана Целебника эта связь подчеркивается самим грамматическим строем фразы, составляющей переход от описания подвигов святого к повествованию о его чудотворных дарах, которая начинается словом «темже»: «Темже и чудоворения от Господа сподобися...» (л. 143)[803]. Подобным образом после рассказа о подвиге копания могил для усопших братий прп. Мар-

ком следует переход к повествованию о чудесном даре преподобного (л. 206 об.)[804].

Иногда в данном контексте используется формула «сподобися дара (дарования)», свидетельствующая о понимании способности чудотворения как награды. Самое раннее проявление ее находится в тексте повествования о прп. Онисифоре, «иже сподобися от Бога дарования, еже видети согрешения въ всяком человеце...» (л. 18)[805]. В Печатной редакции она появляется в Житии прп. Агапита, который, «последуя подвигом преподобнаго Антония, сподобися... причастник быти тояжде с ним благодати: исцеляше бо молитвою своею всех болящих...» (л. 168 об.–169)[806], а также в Житии прп. Григория, где присутствует противопоставление значения и продолжительности подвига: «И тако по многих подвигах, паче нежели временех, сподобися дарование имети чудотворения» (л. 173 об.)[807].

В Печатной редакции в описании чудес появляется принадлежащий эстетике аскетизма мотив «украшения», свойственный в большей степени описаниям добродетелей и выявляющий таким образом взаимосвязь добродетелей и чудес; последние, как и добродетели, «украшают» святого: так, боярин, ставший свидетелем проявления дара прозорливости прп. Феодосия, возвращается домой, «проповедуя», что тот «не токмо богоугодными вещьми, но и прозрением чудотворне украшается» (л. 67 об.)[808].

Исключительное повествование о желании получить способность чудотворения в Житии прп. Никиты строится в соответствии с логической связью «подвиги – дары». Инок стремится к затворнической жизни из-за того, что та, будучи связана со многими подвигами и трудами, скорее может привести к стяжанию дара чудотворений (хотя такая «установка» на получение дара и признается игуменом и братией монастыря сомнительной)[809]. Инок говорит игумену: «...Человеколюбца Бога молити имамъ, да и мне подасть чюдотворения даръ...» (л. 155 об.). В отличие от текста Основной редакции, где употреблено выражение «прошу же у Господа Бога»[810], в приведенном тексте Печатной редакции присутствует упоминание молитвы как иноческого подвига.

Здесь проявляется основная взаимосвязь чуда и молитвы – чудеса происходят в ответ на молитву святых к Богу. Так, в Житии прп. Феодосия указывается, что чудесное покровительство Киево-Печерскому монастырю связано с молитвенным предстательством святого: «Сице бо Благий Хранитель Бог огра-

дил бяше вся содержания монастырская молитвами уповающаго Нань преподобнаго Феодосия...» (л. 66 об.). Текст Успенского сборника содержит развернутое обоснование этого краткого положения путем привлечения библейских цитат и аллюзий на библейские тексты: «Сице бо бе благый Богъ оградилъ невидимо вься та съдьржания молитвами правьдьнааго и преподобьнааго сего моужа. Темъ же и божьствьныи Давидъ о семь предъ//извеща рекыи, очи Господни на правьдьныя и оуши Его въ молитвоу ихъ[811]. Присно бо Владыка съзьдавыи ны, прикладаеть слоуха своя на послоушание призывающимъ и въистиноу, и тако же молитву ихъ оуслышавъ спасе я, сьде же по воли ихъ и прошению вься творить имъ же, оупъвающиимъ на нь»[812].

Наиболее часто этот мотив проявляется в кратком варианте, в виде речевой формулы «молитвами преподобнаго(-ных) (святого(-тых))», ведущей свое происхождение, по всей видимости, из богослужебных текстов[813] и особенно частой в поздних редакциях патерика. Она нередко присутствует в ранних редакциях, как, например, в рассказе о видении чудесного света над монастырем: «Темь же тако того молитвами благыи Богъ ино пакы чюдо показа о святемь томь месте...»[814]. А в тексте Печатной редакции упоминание о молитве в данном фрагменте выпускается: «Тако же и ино чудо показа Богъ о той же вещи человекомъ близъ живущимъ» (л. 78 об.), вероятно, из-за сосредоточения внимания на значении описываемых чудес – проявлении Божественной воли в избрании места для строительства нового храма. В рассказе о видении огненной дуги, двумя концами соединившей место старой и новой церквей, в тексте присутствует также и мотив прославления: свидетели чуда «прославиша Бога, прославляющаго место то, молитвами преподобнаго Феодосия...» (л. 79)[815]. Как чудо, бывшее «молитвами преподобнаго отца нашего Феодосия», воспринимается процветание Печерского монастыря после смерти святого (л. 83 об.)[816]. Та же формула используется в повествовании о чудесном восполнении муки прп. Феодосием (л. 71 об.)[817], об исцелении больных прп. Агапитом (л. 169)[818] и об исцелении врача Петра прп. Николаем Святошей (л. 248)[819], о чудесном освобождении пленников прп. Никоном Сухим (л. 239 об.–240)[820].

В поздних редакциях данная формула появляется еще в нескольких случаях. Так, она входит в состав переходных фраз между повествованиями о чудесах прп. Феодосия (л. 69[821],

70[822]), а также присутствует в описаниях самих чудес: чуда о восполнении деревянного масла (л. 69 об.)[823], чудес, сопровождавших украшение росписями Успенской церкви (л. 130 об.)[824], чудесного превращения пепла в соль, которую во время голода прп. Прохор раздавал всем просящим (л. 202 об.)[825].

Рассказ об освящении Успенской церкви (во время которого происходили чудеса) в Печатной редакции завершается текстом: «И тако совершися освящение святыя Печерския церкви… Господу Богу Самому во всем поспешествующу и чудодействующу, молитвами Пречистыя Своея Матере и преподобных отец наших Антония и Феодосия Печерских» (л. 120 об.)[826]. Строение этой фразы обнаруживает в ней аллюзию на евангельский текст, повествующий о чудесах, сопровождавших проповедь апостолов после Вознесения Иисуса Христа: «Они же изшедше проповедаша всюду, Господу поспешествующу и слово утверждающу последствующими знаменми»[827].

Вариантом формулы «молитвами» является выражение «молитв ради». Оно встречается в рассказе о чудесном явлении варяга Симона некоему старцу и относится к рассказу о спасении его души: «…восприях благая молитвъ ради святаго...» (л. 95)[828], в повествовании о чудесном избавлении из плена прп. Никона Сухого (л. 239)[829].

Значение молитвы как монашеского подвига в данном топосе проявляется в речи Богородицы, явившейся греческим иконописцам и обещавшей им «милость» в вечной жизни «строителей сих ради Антония и Феодосия» (л. 115)[830]. Здесь отсутствует упоминание молитв и, таким образом, имеется в виду вся подвижническая жизнь святых.

Нередко связь чуда и молитвы в Киево-Печерском патерике реализуется в другом варианте: как рассказ о молитве, предшествующий описанию чуда[831]. Тогда в структуре описания чудесной ситуации молитва святого выступает как необходимое условие чуда. Так, например, строится рассказ о чуде с тремя возами пищи в Житии прп. Феодосия: «То слышав, келаръ отъиде. Преподобный же // моляше Бога о семъ непрестанно. И се Иоанъ первый въ болярехъ князя Изяслава (Богу ему возложшу на сердце) наполнив три возы брашна… посла къ преподобному въ монастыръ» (л. 68 об.–69)[832]. Подобным образом происходит чудо восполнения масла: «…преподобному помолившуся… се некто от богатых привезе дельву велику зело, полну масла древянаго» (л. 70)[833], чудо об исцелении, совершенном прп. Агапитом: «Блаженный же Агапит сотворивъ мо-

литву о немъ, даде ему въ снедь зелия, еже самъ ядяше, и здрава его сотвори...» (л. 169)[834].

Представленная в таком виде связь между молитвой и чудом встречается в Киево-Печерском патерике в Житиях прп. Дамиана (л. 144)[835], Никиты (л. 157 об.)[836], Иоанна Многострадального (л. 198)[837], Никона Сухого (л. 240)[838], Еразма (л. 252 об.)[839], в повествовании о чудесах перед строительством Успенской церкви (л. 111 об.–112)[840], а также появляется в Печатной редакции в рассказе о чудесном призвании греческих зодчих (л. 79)[841].

Рассказ о молитве при совершении чуда в Житии прп. Агапита обнаруживает еще одно евангельское смысловое основание описаний чудес в Киево-Печерском патерике: святой неустанно служил больным, «...Бога же непрестанно моля о спасении болящаго, аще и продолжашеся иногда болезнь кому: Сице Богу благоволящу, да веру и молитву раба Своего Агапита умножит» (л. 168 об.)[842]. Здесь содержится аллюзия на следующий новозаветный текст: «Рече же Господь: Слышите, что судия неправды глаголет; Бог же не имать ли сотворити отмщение избранных Своих, вопиющих к Нему день и нощь, и долготерпя о них? Глаголю вам, яко сотворит отмщение их вскоре, обаче Сын Человеческий пришед убо обрящет ли веру на земли?»[843].

Приведенный евангельский фрагмент является также одним из обоснований другого устойчивого элемента повествований о чудесах – указания на **веру Богу и чудотворцу** со стороны свидетеля или участника чуда. Мотив веры Богу и чудотворцу бывает выражен в словах святого (прямая речь), содержащих выражение уверенности в помощи Божией и требование такой же веры Богу и послушания себе от участника чуда. Примеры проявления этого мотива находятся в Житии прп. Феодосия в чудесах восполнения недостатка пищи в монастыре, в чудесных избавлениях монастырской братии от искушений темными силами.

В повествованиях о чудесах «восполнения недостатка» в прямой речи святого часто присутствует речевая формула «Господь попечется о нас (якоже хощет)» (и ее варианты), очевидно, восходящая к евангельскому тексту: «[25]Сего ради глаголю вам: не пецытеся душею вашею, что ясте, или что пиете: ни телом вашим, во что облечетеся: не душа ли болши есть пищи, и тело одежди... [31]Не пецытеся убо, глаголюще: что ямы, или что пием, или чим одеждемся; [32]Всех бо сих языцы ищут: весть

бо Отец ваш Небесный, яко требуете сих всех. [33]Ищите же прежде Царствия Божия и правды его, и сия вся приложатся вам»[844]. Проблема приобретения одежды для иноков, давших обет нестяжания, не была важной для братии монастыря, в отличие от проблемы приобретения пищи, от решения которой нередко напрямую зависела их жизнь. Отмеченная речевая формула употребляется в рассказе о чуде с принесенной ангелом золотой монетой («златницей»): прп. Феодосий говорит иноку, сообщившему ему о том, что в монастыре нет пищи и не на что купить ее: «...иди и потерпи мало, моляся Богу, негли Той помилуетъ ны и попечется о насъ, якоже Самъ хощетъ» (л. 68)[845]. В усеченном виде, без окончания «якоже Сам хощет», формула повторяется в повествовании о чуде с тремя возами пищи (л. 68 об.)[846], в повествованиях о чудесах о восполнении муки (л. 71)[847], вина для литургии (л. 69)[848]. Так, в последнем случае прп. Феодосий говорит служащему брату: «...излий все человеку сему, а нами Богъ попечется» (л. 69)[849]. Вариант рассматриваемой формулы используется в рассказе о чудесном завершении иконы ангелом за тяжело больного прп. Алимпия. Святой, надеясь на божественную помощь, утешает человека, заказавшего написать икону к празднику: «...чадо, не стужи, приходя ко мне, но возверзи на Господа печаль твою[850], *и Той сотворит, якоже хощет*: икона ти в свой праздник на своем месте станет» (л. 166 об.)[851]. Используемая здесь скрытая цитата из Псалтири дополняет библейскую семантику топоса.

Иногда краткая речевая формула расширяется путем приведения примеров из Священной Истории. При этом используется также библейская по происхождению формула «мощен есть Бог (и нам помощь подати)» и ее варианты[852]. С ее помощью вводятся указания на чудеса, описанные в Библии. Так, в повествовании о неожиданном прибытии трех возов пищи упоминается чудесное насыщение израильского народа манной: «...надеемся на Бога, Иже въ пустыни людемъ непокоривымъ Хлеб Небесный даде[853], Той и намъ днесь мощенъ есть пищу подати» (л. 68 об.)[854]. Пример из жизни пророка Илии приводится в рассказе о чудесном восполнении муки: «...ими ми веру, чадо, яко мощен есть Бог и от тех малых отрубий наполнити нам муки: якоже при Илии сотвори вдовице оной[855] ...се бо и ныне Тойжде есть Бог, и мощен есть такожде и нам от мала много сотворити...» (л. 71–71 об.)[856]. Без библейского примера эта же формула используется в описании раскаяния прп. Феодосия, попытавшегося воспользоваться другим мас-

лом вместо деревянного, необходимого для лампад: «...лепо бе намъ, брате, надежду имети на Бога, уповающе, яко мощенъ есть подати намъ еже на потребу, а не тако неверствовавше сътворити, еже не бе лепо...» (л. 70)[857].

Проблема отсутствия веры стоит и в центре рассказа о нарушении игуменского благословения, где используется формула «Господь попечется о нас (нами)». Дожидаясь, когда в монастыре соберется вся братия, келарь, вопреки указанию прп. Феодосия, не предложил оставшимся инокам на трапезе вкусный хлеб, недавно привезенный в монастырь. Узнав об этом по возвращении, игумен порицает его за непослушание: «...лучше бе не пещися тебе о приходящемъ дни, но по моему повелению сотворити; и ныне бо Господь нашь, Иже присно печетъся нами, подалъ бы намъ еже на потребу, и о большем бы попеклъся» (л. 62 об.)[858].

В двух последних рассказах о несовершении чуда подчеркивается значение мотива веры: во-первых, Богу (вера, надежда), а затем – преподобному (вера, послушание). Смысловым и литературным источником **мотива веры святому подвижнику** является Евангелие, в котором часто встречается требование Иисуса Христа веры человека в возможность совершения Им чудес[859]. Евангельское повествование об исцелении слепого является одним из примеров, где связь между верой и чудом представлена наиболее очевидно: «Иисус же рече ему: иди, вера твоя спасе тя. И абие прозре и по Иисусе иде в путь»[860].

Зависимость от евангельских текстов проявляется и в самом построении повествований о чудесах: святой обращается к участнику чуда со словами повеления, подобными словам Христа или апостолов, произносившихся ими при совершении чудес. Пример этого находится в Житии прп. Феодосия, в рассказе о чудесном восполнении запасов меда, необходимого для угощения князя: «Преподобный же Феодосий, поистинне исполненъ сый Божия даяния[861], глагола ему: се иди по глаголу моему, въ имя Господа нашего И(и)суса Христа, обрящеши медъ въ сосуде томъ. Онъ же, веровавъ, иде; и по словеси преподобнаго, обрете делву право положену и полну сущу меда» (л. 70 об.)[862]. В данном случае прп. Феодосий уподобляется Иисусу Христу в описании чудесного улова рыб апостолами. На повеление Христа рыбакам закинуть сети для лова Симон Петр отвечает Ему: «Наставниче, обнощь всю труждшеся, ничесоже яхом: по глаголу же Твоему ввергу мрежу»[863]. Дважды употребленная здесь формула «по слову моему» (вариант: «по

словеси преподобнаго») с очевидностью отсылает читателя к своему первоначальному библейскому контексту. Эта формула используется также в рассказе об исцелении прп. Николаем Святошей своего бывшего слуги, врача Петра («Врачъ убо (наказан сый преслушаниемъ первым), послуша блаженнаго, и по словеси его въ третий день исцеле» (л. 248)[864]), и в рассказе об исполнении пророчества прп. Пимена об умерших схимниках («Откопаше же гробы о нихъ же откровение сказа, обретоша по словеси святаго трех черноризцевъ» (л. 229)[865]); вариативное проявление ее присутствует и в указании на исполнение пророчеств прп. Иеремии: «...всегда збывашеся слово старца» (л. 146)[866].

Мотив послушания святому может быть выражен также другими речевыми формулами, представленными в двух из приведенных выше примеров: «(Онъ же) веровавъ, (иде)» (л. 70 об.), «послуша блаженнаго» (л. 248). Эти речевые формулы (и их варианты) являются одним из наиболее устойчивых элементов описания чудесных ситуаций в Киево-Печерском патерике. Содержащееся в этих формулах указание на веру, доверие, послушание нередко обладает значением причины в рассказе о чуде, как, например, в рассказе об избавлении прп. Феодосием некоего инока от искушений. В совершении этого чуда святой уподобляется Иисусу Христу, т. к. действует «со властью»[867], обращаясь к страдающему брату: «...иди, брате, в келию свою, и отселе не имуть ти никоеяже пакости творити лукавии беси, ниже видети их имаши ктому. Азъ же, веровавъ, поклонихся преподобному и отъидохъ. И оттоле пронырливыи бесы не дерзнуша приближитися къ келии моей, молитвами преподобнаго Феодосия изгнани бывше» (л. 75 об.)[868]. Формула является первым элементом в двухчастной структуре описания чудесной ситуации; вторым является указание на само чудо. «Со властью» действует и прп. Марк Гробокопатель, когда обращается к иноку с приказанием пойти и повелеть умершему ожить на время, пока не будет выкопана могила: «Глаголю ти, иди и рци умершему...»; являя образец веры и послушания, инок выполняет приказание: «Послушавъ убо брат, иде въ монастыръ...» (л. 207 об.)[869], и чудо совершается. Указание на веру словам святых с помощью формулы «веровав» предшествует описанию чудесного исцеления боярина Василия (л. 93 об.)[870], в Печатной редакции – также и инока Вавилы (Житие прп. Афанасия, л. 244)[871]. Вера «словеси преподобнаго» (сочетание с формулой «по словеси») упомина-

ется в рассказе о чудесном написании иконы ангелом в Житии прп. Алимпия (л. 166 об.)[872].

Сокращенный вариант данной речевой формулы представлен в описании чуда умножения муки, где о келаре говорится: «Онъ же се слышавъ, отъиде, и яко вниде въ храмину, виде сусекъ, иже первее бе тощъ, молитвами же преподобнаго отца нашего Феодосия полнъ сущъ муки, яко и пресыпатися ей чрезъ верхъ на землю» (л. 71 об.)[873]. Здесь слово «слышавъ» семантически равнозначно указанию на веру, с которой человек уходит от святого. Об этом свидетельствует типичное развитие повествования: «...отъиде, и... виде сусекъ... полнъ сущъ муки», подтверждающее зависимость данной речевой формулы от евангельского повествования[874].

Отсутствие веры Богу, как и отсутствие веры преподобному может являться причиной несовершения чуда или нарушения порядка повествования о нем. Так, в рассказе о чуде с вином, необходимым для литургии, пономарь сначала проявляет непослушание прп. Феодосию: «Онъ же отшед, преобиде святаго повеление...» (л. 69)[875]. Неверие впрямую называется причиной усиления болезни больного проказой киевлянина, приходившего в монастырь с сомнением в исцелении: «Возвратися убо въ домъ свой плачася и сетуя, ниже исхождаше на светъ многи дни, за студъ смрада, глаголя къ другомъ своимъ: Покры срамота лице мое, чуждъ быхъ братии моей, и страненъ сыномъ матере моея[876], яко не съ верою приходихъ къ преподобнымъ отцемъ // Антонию и Феодосию...» (л. 162 об.–163)[877].

Одним из фрагментов текста патерика, в котором мотив веры в возможность совершения святым чуда особенно ярко проявляет свою зависимость от евангельского текста, является рассказ о просьбе варяга Симона к прп. Феодосию о спасении душ всех его родных. На возражение преподобного, что эта просьба превосходит его силы, Симон отвечает словами евангельского прокаженного, просившего Иисуса Христа об исцелении: «...аще хощеши, подаси ми, можеши бо[878] по данней ти благодати от Господа, иже именова тя преподобнымъ...» (л. 107)[879]. К евангельскому тексту отсылают и слова игумена Печерского монастыря, отдавшего после смерти прп. Николая Святоши власяницу святого его брату: «По вере твоей буди тебе[880]» (л. 250)[881]; в дальнейшем повествовании эта власяница проявляет свою силу чудотворной святыни, поскольку князь, надевая ее, неоднократно получал исцеление во время болезни, а в битве оставался цел.

Чудеса, описанные в Киево-Печерском патерике, нередко впрямую **уподобляются евангельским чудесам**. Так, исцеление прп. Алимпием неизлечимо больного (прокаженного) человека, не верившего в силу молитв печерских святых, а затем раскаявшегося и получившего исцеление, понимается как исцеление от болезни не только тела, но и души – от духовной слепоты, благодаря обретению веры. Поэтому прп. Алимпий уподобляется Христу в совершенных Им чудесах исцеления прокаженного и слепорожденного[882] (л. 163–163 об.)[883].

Однако чаще в Киево-Печерском патерике встречаются случаи **использования аллюзий и скрытых цитат** из новозаветных повествований о чудесах, несущих смысловую нагрузку первоначального контекста и благодаря этому являющихся **своеобразными истолкованиями** описываемых в патерике чудес. В начале того же повествования об исцелении прокаженного используется скрытая цитата из евангельского рассказа об исцелении кровоточивой жены[884]: «Бысть некто от богатых града Киева прокажен, и много от врачевъ, волхвовъ же и иноверныхъ людей врачуемъ помощи искаше: но не получи, паче же и горшее себе приобрете» (л. 162 об.)[885]. Когда в келье прп. Исаакия загорелась печь, святой «въступи босыма ногама на пламень, и стояше дондеже выгоре пещъ, таже снийде ничимже врежденъ» (л. 152)[886]. Окончание фразы обнаруживает след явного влияния слов Христа, в которых Он обещает дар чудотворения Своим ученикам: «[17]Знамения же веровавшим сия последуют: Именем Моим бесы ижденут: языки возглаголют новы: [18]Змия возмут: аще и что смертно испиют, не вредит и҆х: на недужныя руки возложат, и здрави будут»[887]. Евангельский образец просматривается и в рассказе о чудесном претворении прп. Прохором во время голода пепла в соль, которую он раздавал нуждающимся; это рассказ о чудесном умножении хлебов, совершенном Христом для того, чтобы накормить голодных людей[888]. О связи с этим текстом свидетельствует указание на молитву преподобного перед совершением чуда: «Блаженый же Прохор, видев скудость ту, собра в келлию свою множество пепела от всех келий, и помолився Господеви, начат раздавати всем соли требующим пепел той, из негоже всем бываше соль чиста...» (л. 202 об.)[889]. В Житии прп. Пимина Многоболезненного встречаются описания двух чудесных исцелений человека, который после первого из них нарушил данное обещание, заболел снова и был исцелен вторично Печерским святым. Описание этой ситуа-

ции соотносит ее с описанием евангельского исцеления в источнике Вифезда, в частности со словами Христа, сказанными Им после совершения исцеления: «...се здрав еси: ктому не согрешай, да не горше ти что будет»[890]. Скрытая цитата из этого текста присутствует в словах преподобного Пимена: «Маловере, се здрав еси, ктому паки не согрешай» (л. 227)[891]. Многолетняя болезнь героя евангельской истории соотносится в данном случае с многолетним пребыванием в болезни самого чудотворца – прп. Пимена. Связь с тем же евангельским текстом, хотя и не такая явная – в виде частичной скрытой цитаты, прослеживается и в рассказе о первом исцелении больного человека: «Блаженный же Пиминъ рече тому: Се Господь отъемлетъ болезнь твою от тебе, и ктому здравъ сый, служа мне и подобным мне...» (л. 226 об.)[892]. Продолжение скрытой цитаты «исполни обетъ твой» имеет здесь значение указания, как следовало поступать, чтобы не согрешить. Кроме того, в описании вторичного исцеления присутствует аллюзия на евангельское повествование об исцелении слепого: «...шедше, рцете ему: зовет тя Пимин, востав, прииди к нему[893]...» (л. 227)[894]. Именование исцеленного «маловере» также представляет собой явную отсылку к описаниям других евангельских чудес, в которых Иисус, обращаясь к Своим ученикам, укорял их за маловерие[895].

В описании чудес нередко встречается **указание на неизменность их совершения**. Этот топос также восходит к описаниям евангельских чудес, одним из которых является описание исцеления в источнике Вифезда. Так, частичная скрытая цитата из этого текста используется в рассказе об исцелениях, совершавшихся прп. Антонием и прп. Дамианом, подражавшим первому в подвиге. О прп. Антонии говорится, что приходившие к нему люди «абие здравы бываху, яцем же недугом одержими бяху» (л. 10 об.)[896]. Цитируемый здесь текст является также окончанием евангельского чтения в чинопоследовании водосвятного молебна: «Ангел бо Господень на всяко лето схождаше в купель и возмущаше воду. И иже первее влазяше по возмущении воды, здрав бываше, яцем же недугом одержим бываше»[897]. Та же скрытая цитата присутствует и в рассказе о многократном исцелении от болезней князя Изяслава, когда он надевал власяницу своего брата прп. Николая Святоши, полученную после смерти брата от игумена: «Оттоле убо Изяславъ всегда взимаши на ся ту власяницу, егда разболяшеся, и абие здравъ бываше» (л. 250 об.)[898].

Об исцелениях, совершаемых прп. Дамианом, говорится: «...сей же... над болящими молитвы творяше, и елеем святым помазоваше, и благодатию Божиею вси исцеление приимаху и здравы отхождаху» (л. 143 об.)[899]. В этом фрагменте, а также в рассказе об исцелении прп. Агапитом больных: «...и многи болящии прихождаху к нему, и здравы отхождаху» (л. 169), – чувствуется влияние другого рассказа об исцелениях, совершенных Христом: «...и принесоша к Нему вся болящыя, и моляху Его, да токмо прикоснутся к вскрилию ризы Его, и елицы прикоснушася, спасени быша»[900]. В тексте Основной редакции эта связь прослеживается еще более четко, благодаря большей сжатости и энергичности повествования[901].

Одним из проявлений (неформульных) топоса неизменности чудес является и заключительная часть рассказа о чудесном прибытии в монастырь трех возов пищи, в котором в Печатной редакции используется скрытая цитата из Псалтири, утверждающая значение чуда как заботы Бога о праведниках: «И тако возвеселися преподобный с братиею на трапезе веселием духовным, благодаря Бога, яко несть лишения боящимся Его[902]» (л. 69)[903].

В Житии прп. Пимена путем скрытого цитирования библейского текста объясняется несовершение чуда. Игумен и братия монастыря, уверившись в чудесном характере пострижения прп. Пимена, «...ктому пострижения не сотвориша ему, но реша: Довлееть ти, брате Пиминъ, от Бога дарованный образъ и нареченное имя» (л. 225 об.)[904]. В этом тексте содержится перифраз слов Господа, слышанных апостолом Павлом в ответ на молитву об исцелении от болезней: «...довлеет ти благодать Моя: сила бо Моя в немощи совершается...»[905]. По-видимому, использование указанного фрагмента новозаветного текста в Житии святого определялось контекстом «неизбавления» обоих святых от болезни, а также их «особой благодатью»: исключительными духовными дарованиями апостола Павла и чудесного пострижения ангелами прп. Пимена сразу в великий иноческий чин – схиму.

Евангельским первоначальным контекстом обладает и **указание на изобилие**, встречающееся в повествованиях о восполнении недостатка чего-либо необходимого для братии монастыря[906], в большинстве случаев – в Житии прп. Феодосия. Здесь используется речевая формула «до избытка». Так, в рассказе о чудесном восполнении в монастыре запасов вина, необходимого для служения литургии, прп. Феодосий выражает уверен-

ность в том, что «не иматъ бо Богъ оставити зде церкви Матери Своея въ утрий день безъ службы, но, еще и ныне подасть намъ вина до избытка...» (л. 69 об.)[907], так же, как и в рассказе о получении необходимого лампадного масла (л. 70)[908]. В данном контексте используются и неформульные выражения, например, в рассказе о чудесном умножении меда в монастыре, после которого «на много время доволным быти братиямъ медомъ темъ» (л. 71)[909]; в повествовании о чудесном восполнении запасов муки инок, посланный прп. Феодосием, увидел засек «полн сущ муки, яко и пресыпатися ей чрез верх на землю» (л. 71 об.)[910]. Следует отметить, что перечисленные чудеса о восполнении недостатка по своему содержанию соотносятся с литургической практикой благословения на всенощном бдении пшеницы, вина и елея как символов божественных даров, необходимых для жизни человека (чудо об умножении меда в данном случае семантически близко к чуду об умножении вина)[911].

Мотив изобилия присутствует также в рассказе о чудесном претворении по молитве прп. Прохора пепла в соль «...юже елико раздаваше, толико паче умножашеся...» (л. 202 об.)[912].

Однако, кроме истолкования чудес путем скрытого цитирования библейских текстов, аллюзий на них, перифразов, в Киево-Печерском патерике есть и **прямые их истолкования,** пространные или краткие. Чудеса воспринимаются как осуществление слов Иисуса Христа, подобно тому, как в личности Христа получили исполнение обетования Израильскому народу о грядущем Мессии[913]. Используемые для истолкования прямые цитаты вводятся фразами, указывающими на исполнение речений или пророчеств. Например, в повествовании о чуде со златницей, принесенной ангелом: «<u>Верен бо есть Глаголяй</u>: Не пецытеся о утреи, утрений бо собою попечется...[914]» (л. 68)[915]. В Житии прп. Агапита в подобном качестве выступает фрагмент скрытой библейской цитаты, вводящей прямую: «<u>Весть бо Господь</u> благочестивыя от напасти избавляти, Иже рече: Аще и что смертно испиют, не вредитъ их[916]» (л. 169 об.)[917]. Повествование о чудесах в Житии прпп. Феодора и Василия сопровождается комментарием: «<u>И сбыстся зде</u> въ делехъ блаженнаго Феодора, слово апостоловъ иногда глаголавшихъ: Господи и бесы повинуются намъ о Имени Твоемъ. Такожде и речение Самаго Слова Божия И(и)суса, Иже рече: Се даю вамъ власть наступати на змию и на скорпию, и на всю силу вражию» (л. 218 об.)[918]. В рассказе об исцелении прокаженного прп. Алимпием святой объясня-

ет смысл чуда братии монастыря при помощи текста Евангелия[919], предваряя его словами. «...внимайте реченному...» (л. 163 об.–164)[920]; о прп. Феодосии в контексте повествования о чудесах указывается на памятование о словах Господа[921]: «Господень глагол по вся дни имея в памяти своей...» (л. 71 об.)[922]. Подобное указание вводит прямую цитату и в рассказе о раскаянии и чудесном исцелении прп. Тита и жестокой смерти не захотевшего простить его Евагрия: «...помняще добре от сего наказания, словеса Господня: Яко всяк, гневайся на брата своего всуе, повиненъ будетъ суду[923] ...И бе тогда глаголати свойственно, о наказанныхъ братияхъ техъ: миръ многъ любящимъ законъ Твой»[924] (л. 260)[925]. Вторая часть фрагмента представляет еще один вариант фразы, вводящей цитату, – со значением **возможности присоединиться к библейскому речению**. Так, после чудесного указания места для строительства церкви свидетели чуда «прославиша Бога ... и с Иаковом патриархом глаголаху: Яко есть Господь на месте сем, и есть страшно место се: несть се, но дом Божий, и си врата небеснаа[926]» (л. 79)[927]. Цитата из Послания к Римлянам[928] св. апостола Павла после рассказа о чудесах, сопровождавших освящение церкви, вводится выражением: «...яко глаголати о ней всем с апостолом: О глубино богатства и премудрости и разума Божия. Яко неиспытани судове Его, и неизследованны путие Его. Кто бо разуме ум Господень? или кто советник Ему бысть?» (л. 120–120 об.)[929]. В Житии прпп. Феодора и Василия отмечается, что святые действуют в соответствии со словами Христа, «...по реченному: Не радуйтеся яко дуси вамъ повинуютъся, радуйте же ся яко имена ваша написана суть на Небеси[930]» (л. 219 об.)[931].

Иногда пространные истолкования чудес не используют библейских цитат и представляют собой **прямые указания на Божью помощь или Божий Промысел** в отношении святых или монастыря. Так, рассказ о том, как разбойники не смогли приблизиться к монастырю из-за высокой крепости, которую увидели вокруг него, кончается словами: «Сице бо благий Хранитель Богъ оградилъ бяше вся содержания монастырская молитвами уповающаго Нань преподобнаго Феодосия...» (л. 66 об.)[932]. Чудо об Иоанне и Сергии завершается истолкованием: «Тако бо усугуби Господь, отдатель милостивымъ» (л. 118)[933]. Подобным истолкованием оканчивается и рассказ о чудесном обретении каменной плиты для престола в построенной церкви: «...Самъ Делатель Небесный и Промысленникъ

всехъ благъ, сотвори ю и положи на предложение Своему Пречистому // Телу и Честной Крови...» (л. 119–119 об.)[934].

Особый случай представляют собой **истолкования посмертных чудес** печерских преподобных. Они понимаются как свидетельство получения иноками небесной награды за подвижническую жизнь, обретения ими молитвенного дерзновения перед Богом. Так, о прп. Феодосии в его Житии говорится: «...яко таковыя благодати сподобися учитель и наставник их, обаче не токмо тогда, но и доныне молитвами преподобнаго отца нашего Феодосия не оставляет Бог обители его: истинна бо суть сия, яже Божественное Писание глаголет: Праведници в веки живут и от Господа мзда их, и попечение их от Вышняго[935]. И поистинне сей преподобный аще и телом и отлучися от нас, но (якоже сам рече) духом присно с нами есть, еже видети мощно от многих по смерти его чудес» (л. 83 об.–84)[936]. Заметим, что помимо прямого цитирования из Книги Премудрости Соломона, в этом фрагменте есть и скрытая цитата из Послания св. апостола Павла: «Аще бо и плотию отстою, но духом с вами есмь...»[937] – текста, лежащего в основе важнейшего топоса в описании кончины святых, а в Патерике присутствующего и в описании посмертного чуда прп. Феодосия – избавления боярина от княжеского гнева (л. 84)[938].

Значение посмертных чудес печерских подвижников как подтверждения небесного прославления и небесной награды, получаемых ими, воплощено в словах прп. Феодосия, обращенных к варягу Симону, просившему его о молитвах за свой род: «О Симоне, вышше силы прошение, но аще узриши мя отходяща от мира сего, и по моемъ отшествии церковь зде устроенну, и уставы преданныя в ней сохраненны, известно ти буди, яко имамъ дерзновение къ Богу...» (л. 107)[939]. В кратком варианте это истолкование представлено в начале Жития прп. Афанасия и в окончании рассказа о его посмертных чудесах: «По успении же своем извести чудотворением свое блаженство... И оттоле разумеша вси, яко блажен есть и угоди Господеви преподобный сей затворник Афанасий» (л. 244)[940].

Единственный случай в Патерике, когда авторы воздерживаются от прямого истолкования чудесного явления, находится в Житии прп. Пимена, в момент кончины которого над монастырем были видны три столпа света: «Съвесть же Господь, кую вещъ знамение то сказоваше...» (л. 228)[941].

В Киево-Печерском патерике имеется также истолкование ложного чуда – пророчества, возникшего под влиянием

злых сил. Оно содержится в Житии прп. Никиты Затворника: «...бесъ имущаго быти не весть, но еже самъ содея и научи злыя человеки, или убити, или украсти, – сия возвещаетъ» (л. 156 об.)[942].

Рассказы о чудесных явлениях в патерике нередко содержат истолкования; они представлены в виде **цитат из Священного Писания, используемых в качестве речи Господа, Божией Матери и святых**[943]. Цитаты могут вводиться библейским по происхождению **напоминанием**, как, например, в повествовании о явлении прп. Феодосия боярину Василию: «Василие, не слышал ли еси Господа, Глаголюща[944]: Сотворите себе други от мамоны неправды: да егда оскудеете, приимут вы в вечныя кровы[945]. И яко, Приемляй праведника в имя праведниче, мзду праведничу приймет[946]...» (л. 93)[947]. Такое напоминание может звучать из уст Самого Господа, как, например, в словах, обращенных к прп. Антонию: «Азъ Есмъ рекий Аврааму, десяти ради праведник не погубити града[948], то колми паче тебе ради, и сущихъ с тобою, помилую и спасу грешника...» (л. 19)[949]. Скрытые цитаты из Священного Писания используются в прямой речи от лица Пресвятой Богородицы – в повествовании о явлении греческим зодчим: «...возьмите злата до избытка вашего и идите. А еже дарствовати вас тако не может никтоже, якоже Аз: Дам бо вам, еже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыйде[950]» (л. 109 об.)[951], о явлении греческим иконописцам: «Человеци, что всуе мятетеся[952], не покаряющеся воли Сына Моего и Моей?» (л. 115)[953], о явлении прп. Еразму: «...понеже ты украси церковь Мою, и возвеличи иконами, и Аз тя украшу и возвеличу славою в Царствии Сына Моего: нищия бо имате с собою на всяком месте, церкви же Моея не имате[954]» (л. 253)[955]. При избрании места для строительства церкви прп. Антоний слышит глас Господа, в котором присутствует выражение, часто используемое в Библии для определения праведности человека[956]: «Антоние, обрел еси благодать предо Мною...» (л. 111)[957]. В ответ святой просит Бога о знамении словами пророка Илии: «Послушай мене, Господи, послушай мене...[958]» (л. 111 об.)[959]. Цитаты из Священного Писания в словах Небесного гласа звучат в момент освобождения из плена прп. Никона Сухого: «Хвалите Господа с Небес[960]» (л. 239)[961]. Небесный глас, сопровождавший избавление от искушения прп. Иоанна Многострадального, содержит перифраз евангельского текста: «Иоанне, Иоанне, се ти

помощь бысть, прочее внимай себе, да не горее что постраждеши в будущем веце[962]...» (л. 198)[963].

Единственный случай цитирования Священного Писания в речи отрицательного героя в сверхъестественной ситуации встречается в Житии прп. Никиты Затворника, перенесшего тяжелейшее испытание: искушавший его злой дух обращался к нему с речью, имитирующей духовные наставления: «...тогда гласъ бысть к нему: не явлюся тебе, // зане юнъ еси, да не вознесъся, низпадеши[964]» (л. 155 об.–156)[965].

Краткие истолкования чудес в Киево-Печерском патерике обычно предваряют сами рассказы о чудесах. Они сводятся к обнаруживанию Божьего Промысла или подтверждению согласия действий святого с ним. Поэтому в кратких истолкованиях часто употребляются глаголы «явися» и «извести» («сделал(ось) известным»). Святость прп. Феодосия подтверждается видением чудесного света над монастырем: «...якоже се явися вещественным светом, имже прослави его Бог» (л. 58)[966], «дивными чудесы» Господь «проявляше» место для строительства новой церкви (л. 78)[967]. Благодаря чудесному избавлению от нападения разбойников «откровенно» «чудотворное хранение Господне» о всем монастыре (л. 66 об.)[968].

Глагол «извести» употребляется в случаях, когда чудеса подтверждают слова или дела преподобных. Истолкования с его использованием относятся к числу позднейших добавлений в текст патерика. Так, упование прп. Феодосия на Бога относительно безопасности братии от нападений разбойников «...извести Господь... чудотворением сицевым...» (л. 64 об.)[969]. Указание на нестяжательность прп. Феодосия предшествует рассказу о чудесах восполнения недостатка и снабжается комментарием: «...упование свое на Господа о наполнении оскудения и лишения, извести преподобный сей нестяжатель безчисленными чудесы...» (л. 67 об.)[970]; рассказу о вкладе Евангелия в монастырь, сопровождавшемуся проявлением пророческого дара прп. Феодосия, предшествует указание на то, что таким образом было оправдано его нестяжание и в отношении украшения церкви: «...и сие упование преподобнаго известися чудотворне...» (л. 66 об.)[971]. Совершающееся в монастыре исцеление бесноватого человека подтверждает слова прп. Лаврентия Затворника: «...да глаголанное им паче уверено будет» (л. 159)[972].

Важность значения мотива «подтверждения» слов святого чудесами в тексте Печатной редакции Киево-Печерского патерика проявляется введением в текст Жития прп. Феодосия

фрагмента: «Господь же поспешествоваше ему, и слово утверждаше, последствующими толикими чудесы» (л. 72)[973], который представляет собой скрытую цитату из Священного Писания[974], выражающую значение чуда как подтверждения соответствия слов или дел чудотворца Божественному Промыслу. Перифраз ее включается и в Сказание о церкви: «Таже иконописцы яшася за дело украшения святыя церкви, Господу поспешествующу прочими последствующими дивными знамении...» (л. 115)[975].

Важным элементом в описании чудес является **указание на смирение подвижника** и его **запрещение рассказывать о совершившемся чуде**. Он также восходит к евангельским текстам, одним из которых являются слова Христа после исцеления прокаженного: «...блюди, никомуже ничесоже рцы, но шед покажися иерееви и принеси за очищение твое, яже повеле Моисей, во свидетельство им»[976]. Фрагмент этого текста в виде скрытой цитаты присутствует в словах прп. Феодосия к иноку, обнаружившему мед в ранее пустом кувшине: «...молчи, чадо и не рци никому же о томъ слова...» (л. 71)[977], а также – к иноку, ставшему свидетелем чуда восполнения муки (л. 71 об.)[978]. Еще одно евангельское основание мотива смирения чудотворца проявляется в виде прямой цитаты в повествовании о прп. Феодоре и Василии: «...сии единодушнии раби Господни не красовастася о повиновении бесовстем, по реченному: Не радуйтеся, яко дуси вам повинуются; радуйте же ся, яко имена ваша написана суть на Небеси[979]» (л. 219 об.)[980].

Мотив смирения проявляется во многих повествованиях о святых в виде неформульных выражений: в стремлении скрыть чудо прп. Никона Сухого (л. 239)[981], прп. Антония, который исцелял больных, ухаживая за ними и «покрывая смиренномудрием дар исцеления в своей молитве» (л. 10 об.)[982], в совершении чуда (исцеления) по благословению прп. Феодосия прп. Дамианом (л. 143 об.)[983], подобным образом прп. Агапит исцеляет князя, «принужденъ убо игуменом...» (л. 170)[984]. В поздних редакциях дополнительное указание на смирение появляется в рассказе о прп. Дамиане, который исцелял больных «...с смирением и благопокорением, недостойна себе вменяя исцеления дара» (л. 143 об.)[985].

Важность рассматриваемого мотива подчеркивается единственным в Патерике призывом к смирению – в словах ангела, явившегося перед смертью прп. Феофилу, собиравшему в сосуд слезы, пролитые во время молитв: «Добре молишися, Фе-

офиле, но что ся хвалиши о тщете слез собранных въ сосудъ?» (л. 212)[986].

Устойчивым элементом схемы описания чудес в Киево-Печерском патерике является **мотив удостоверения в чуде**. Он состоит из описания первоначального поиска естественных причин события и последующего признания его чудесного характера. Поиск естественных причин события обычно осуществляется игуменом или епископом; так, прп. Феодосий после чудесного принесения ангелом златницы спрашивает у привратника, не входил ли кто в монастырь (л. 68–68 об.)[987]. Подобные же разыскания имеют место в случаях явления ангела в Сказании об оковании раки прп. Феодосия (л. 93 об.)[988], обретения каменной плиты для церковного престола (л. 119)[989], неожиданного сбора епископов к моменту освящения церкви (л. 120)[990], чудесного гласа, отвечавшего певцам из церкви во время ее освящения (л. 120)[991], пострижения в монашество прп. Пимена Многоболезненного, совершенного ангелами (л. 225 об.)[992], чудесного изменения вкуса хлеба, приготовляемого из лебеды прп. Прохором (л. 201 об.)[993]. Иногда описание поиска естественных причин заменяется указанием на их отсутствие.

За ненахождением естественных причин следует понимание чудесного характера происходящего; в этом случае используется глагол «разумевать». Например, после того, как многие люди видели ночью свет над Печерским монастырем и процессию иноков, «понеже ни един от братии тамо бе... разумеша, яко поистине ангелов сице исходящих и восходящих видеша» (л. 79)[994]. Так же изображается удостоверение прп. Дамиана в чудесном характере встречи с прп. Феодосием: «...разуме, яко от Бога явление ему бе: ибо не виде глаголющего к себе дверми вшедша, ниже дверми изшедша...» (л. 144)[995]. Глагол «разумевать» используется в данном контексте удостоверения и в повествовании о чудесах при освящении Успенской церкви (л. 120–120 об.)[996], и о видении прп. Стефаном чудесного света во время обретения мощей прп. Феодосия (л. 125 об., 89)[997], о чудесном пострижении прп. Пимена в иночество (л. 225 об.)[998]. С помощью того же глагола говорится и об удостоверении в «ложности» чудес – пророчеств прп. Никиты, произносимых им под влиянием злых духов: «...разумно бысть всемъ, яко прелщенъ есть от врага» (л. 156 об.)[999].

Иногда топос удостоверения в чуде не использует слово «разумевать», однако структура его описания (поиск – ненахож-

дение – вывод) выдерживается, полностью или частично. Так происходит в рассказе о изобилии «всех благих» в Печерском монастыре в год смерти прп. Феодосия (л. 83 об.)[1000], о чудесном обретении братией в запертой келье тела прп. Григория, утопленного по приказанию князя Ростислава (л. 177 об.)[1001].

Вариантом проявления мотива удостоверения в чуде являются и два случая прямого исповедания веры в святость чудотворцев: это слова греческих мастеров о прпп. Антонии и Феодосии: «...веруем, яко живы суть и по смерти, и можета помагати, заступати, и спасати прибегающих к нима» (л. 114 об.)[1002], а также врача-«арменина», долгое время состязавшегося во врачебном искусстве с прп. Агапитом: «...аще преставил его Богъ, от жития временнаго въ обители сей, но живот вечный дарова ему въ обителехъ // небесныхъ...» (л. 172–172 об.)[1003].

Важным элементом описания чуда является изображение **реакции на него** всех участников чудесной ситуации[1004]. Со стороны свидетелей чуда здесь возможны удивление и прославление Бога и чудотворца, раскаяние и качественное изменение человека, ужас и священный трепет, приход в монастырь (если чудо совершилось не в монастыре) и рассказ о нем, увеличение почитания Печерского монастыря и святого[1005].

Наиболее частый тип реакции свидетелей на чудо – удивление и следующее за ним прославление Бога. Литературным образцом для него является евангельский фрагмент, повествующий об исцелениях, совершавшихся Иисусом Христом: «И приступиша к Нему народи мнози, имуще с собою хромыя, слепыя, немыя, бедныя и ины многи, и повергоша их к ногама Иисусовыма: и исцели их, якоже народом дивитися, видящым немыя говоряща, бедныя здравы, хромыя ходяща, и слепыя видяща; и славяху Бога Израилева»[1006].

В Патерике эта реакция изображается с помощью речевых формул «прослави Бога» (варианты: «славяше», «прославиша») и «почудишася» (варианты: «чудяся», «видеша дивную вещь», «яко всем дивитися»). Так, игумен Софроний, увидев чудесный свет над Печерским монастырем, «чудяся, славяше Бога» (л. 58)[1007]. Подобным образом изображается реакция инока на чудо обретения вина, необходимого для совершения литургии (л. 69 об.)[1008], всей братии – на чудо неожиданного прибытия в монастырь воза хлебов (л. 85 об.)[1009] и на обретение нетленного тела прп. Григория в запертой келье (л. 178–178 об.)[1010], на воскресение инока по слову прп. Марка (л. 208)[1011], на чудесное погашение загоревшейся печи

прп. Спиридоном (л. 230 об.)[1012], на покаяние прп. Арефы в результате чудесного видения, приведшее к поразительной перемене его нрава (л. 257 об.)[1013].

Иногда этот стилистический топос разделяется: появляется указание только на удивление или – на прославление Бога.

Речевая формула, содержащая только выражение мотива удивления, присутствует в Житиях прп. Феодосия (л. 78 об.)[1014], прп. Исаакия (л. 150 об.)[1015], прп. Алимпия (л. 163 об.)[1016], прпп. Феодора и Василия (л. 218 об.[1017], 221 об.[1018]). Двухчастная речевая формула в отмеченных выше фрагментах повествований о прпп. Марке (л. 208) и Спиридоне (л. 230 об.) встречается только в Печатной редакции, в отличие от ранних редакций, где присутствует только элемент удивления[1019].

Иногда краткое указание на удивление расширяется комментарием, как в рассказах о чудесах прп. Феодора: «...бысть сия вещь удивительна зело: вышше бо человеческия силы содеяся» (л. 219 об.)[1020], об исполнении пророчеств прп. Пимена: «...много дивишася неизреченному суду Божию...» (л. 229)[1021]. В повествовании о прп. Исайе подобный комментарий появляется только в поздних редакциях: «...чудесы и знамении многими удивляше, да и тех на веру преложити возможет...» (л. 141)[1022].

В других случаях имеется только указание на прославление Бога свидетелями чуда. При этом используется речевая формула «возрадовася духом и прослави Бога» – в повествованиях об обретении юношей Феодосием попутчиков в Киев (л. 49)[1023], о пострижении матери прп. Феодосия (л. 52)[1024], о возвращении прп. Варлаама в пещеру (вариант: «возрадовашася радостию велиею и прославиша Бога») (л. 134 об.)[1025]. Более краткая формула «прослави Бога» употребляется в повествованиях о чудесах в Житии прп. Феодосия (л. 79[1026], 83 об.–84[1027], 85[1028]), о чуде на море с варягом Симоном (л. 106 об.)[1029], о чудесном покаянии прп. Арефы (л. 257)[1030]. Комментарии, сопровождающие эту формулу в Житии прп. Феодосия: «Давшего таковую благодать рабу Своему и отцу их» (л. 85)[1031], «...яко таковыя благодати // сподобися учитель и наставникъ ихъ» (л. 83 об.–84)[1032], подтверждают ориентированность текста на библейские образцы[1033].

Иногда краткая формула прославления Бога расширяется указанием на восхваление самого чудотворца («угодника» Божьего), как, например, в повествовании об Онисифоре: «Тогда вси... прославиша Бога, и угодника Его преподобнаго Ан-

тония о спасении братнем» (л. 19 об.)[1034]. Так же изображается реакция свидетелей чудесного восполнения золота, истраченного боярином Василием (л. 94)[1035], исцеления брата прп. Николая Святоши (л. 250 об.)[1036], обретения Кононом украденного золота (л. 84 об.–85)[1037], прощенных прп. Феодосием разбойников, пришедших рассказать о виденном чуде, «славящихъ и благодарящихъ Бога и преподобнаго Его[1038]» (л. 66)[1039].

Наиболее полный ряд прославления присутствует в рассказах о чудесах с греческими зодчими и иконописцами: они прославляют «Великаго Бога, и Того Пречистую Матерь, и Ея чудотворную икону, и преподобных отец Антония и Феодосия» (л. 115)[1040], об исцелении бесноватого прп. Лаврентием (л. 160)[1041], а также об исцелении прокаженного прп. Алимпием (л. 164)[1042].

Прославление Бога как реакция на чудо присутствует в патерике также, когда речь идет **о самом чудотворце**. Единственно возможный в данном случае тип реакции – прославление Бога и благодарность Ему (без мотива удивления), поскольку в основе изображения реакции подвижника на чудо лежит библейский идеал отношений праведника и Бога, как верного сына и любящего Отца, выраженный в словах псалма: «И призови Мя в день скорби твоея, и изму тя, и прославиши Мя»[1043]. В Новом Завете прославление и благодарение также признается образцом реакции на чудо, например, в повествовании об исцелении Иисусом Христом десяти прокаженных[1044].

В Киево-Печерском патерике в данном контексте используется рассматривавшаяся уже выше формула «прослави(л) Бога»; так реагирует прп. Феодосий на неожиданный привоз бочки с маслом, необходимым для церковной службы (л. 70)[1045], на чудесное избавление монастыря от разбойников (л. 66)[1046] и на неожиданное прибытие в монастырь трех возов с пищей (л. 69)[1047]. Реакция святого на чудо с принесенной ангелом златницей включает и благодарение: «...преподобный же востав, и взем злато, с слезами помолися, Богу благодаря» (л. 68)[1048]. Вариант «похвали(л) Бога» используется при описании реакции прп. Антония о пророчестве относительно сооружения церкви (л. 106 об.)[1049] и реакции митрополита на чудесное обретение каменной плиты для церковного престола (л. 119)[1050]. Формула «прослави Бога» используется для описания реакции князя Владимира Мономаха на чудо с тремя написанными за одну ночь иконами (л. 166)[1051]. Высокий статус митрополита и кня-

зя в иерархии средневекового общества предполагал обладание высокими духовными качествами, поэтому описание их поступков вполне соотносимо с описанием поступков святых. В Печатной редакции патерика, созданной в другую эпоху, это соответствие иногда нарушается, – так, реакцией митрополита Иоанна на неожиданное прибытие епископов для освящения церкви становится удивление: «...преосвященный же митрополит Иоанн почудися зело о сем...» (л. 119)[1052].

Иногда в патерике говорится о **прославлении самого чудотворца**. После совершенных чудес прп. Прохор «прослу... всюду» (л. 202)[1053], о прп. Агапите «промчеся... слава» (л. 169)[1054]. Человеческая слава сопровождает и ложные чудеса, совершавшиеся прп. Никитой в состоянии прелести: «...прослу затворникъ яко пророкъ есть: и зело послушаху его князи и боляре» (л. 156 об.)[1055].

Нередко **реакцией свидетелей чуда** является **священный ужас.** Библейская характеристика человеческого состояния «страх и трепет», возникающего от соприкосновения с божественным[1056], наиболее очевидным источником имеет слова псалма: «Страх и трепет прииде на мя, и покры мя т(ь)ма»[1057], которые в виде скрытой цитаты, аллюзии или перифраза присутствуют во многих повествованиях о чудесах в патерике: о видении разбойниками Печерской церкви, поднявшейся в небо: «Они же, видевше чюдо се, убояшася зело, и трепетни бывше...» (л. 65 об.–66)[1058], о чудесах прп. Алимпия (л. 165[1059], л. 167)[1060]. В рассказе о чудесном возлиянии на себя масла во время погребения самим умершим по просьбе прп. Марка Гробокопателя двухчастная формула появляется со Второй Кассиановской редакции: «...прият всех ужас и трепет» (л. 207)[1061]. В этой же редакции появляется интерпретация чувства священного ужаса – в указании на радость, сопровождающую его: «ужасеся и радосте духовныя исполнився...» (л. 94)[1062].

Однако наиболее распространенный вид речевой формулы, используемый в данном контексте, представлен вариантами с одной составляющей двухчастного библейского фрагмента: «в(о) ужасе быв (быша)» (л. 66, 71 об., 120)[1063], «в страсе велице бывъ» (л. 67)[1064], «ужасеся о...» (л. 67 об., 151 об., 165, 203 об., 243)[1065], «ужасни быша о...» (л. 114)[1066], «бысть страх на всех» (л. 118)[1067], «прият ужас (страх) всех» (л. 18, 259 об.)[1068], «ужасом содержим» (л. 221 об.)[1069].

Реакция священного ужаса обнаруживает аналогию с евангельским повествованием о Воскресении Иисуса Христа: «[3]Бе

же зрак его яко молния, и одеяние его бело яко снег. [4]От страха же сотрясошася стрегущии, и быша яко мертви»[1070]; несомненно, от этого фрагмента зависит рассказ о видении варяга Симона: «Азъ же (рече) от страха падохъ, и оцепеневъ лежахъ, аки мертвъ...» (л. 106)[1071], а также подобные фрагменты в рассказах о чудесах при выборе места для строительства церкви (л. 111 об.)[1072], о чудесах прп. Алимпия (л. 165)[1073]. Еще один библейский образец мотива священного ужаса содержит евангельское повествование о Преображении Иисуса Христа на горе Фавор: «[2]И преобразися пред ними, и просветися лице Его яко солнце, ризы же Его быша белы яко свет... [5]...и се глас из облака глаголя Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Немже благоволих, Того послушайте. [6]И слышавше ученицы падоша ницы, и убояшася зело»[1074]. Наиболее ярко ориентированность на него проявляется в Житии прп. Алимпия: «И се пакы светъ паче солнца осия техъ, изимая зраки человеческия. Они же, падше ниц, поклонишася Господеви...» (л. 166)[1075]. Следы влияния его обнаруживаются и в изображении реакции иконописцев на чудеса, сопровождавшие украшение Печерской церкви: «падоша ниц ужасни» (л. 115 об.)[1076], «падше ниц, поклонишася Господеви...» (л. 116)[1077], и заказчика иконы в Житии прп. Алимпия: «паде от страха» (л. 167)[1078].

С мотивом священного ужаса связаны нередкие в патерике определения «чудо страшно» – в рассказе об избавлении монастыря от разбойников (л. 65 об.)[1079], «дивное и страшное чудо» – с иконописцами в церкви (л. 115 об.)[1080], «страшно зело и ужасти полно» – с Иоанном и Феофилом (л. 208 об.)[1081], а также «глас страшен», слышанный бояриным Климентом (л. 67)[1082]. И только однажды, в рассказе о восполнении муки, встречается определение чуда как «преславного» (л. 71 об.)[1083].

Реакция на чудо представлена также и рассказом о нем. **Мотив «исповедания»** является важным элементом повествования о чудесах: человек, ставший свидетелем или участником чуда, приходит в монастырь и рассказывает о нем игумену и всей братии. Речевые формулы, используемые в данном контексте, служат кратким указанием на факт рассказа, но могут вводить и сам рассказ. Это формулы – «прийде паки (возвратися) к блаженному (преподобному) и сказа (исповеда) ему... вещь предивну» (л. 71 об., 105 об.)[1084], «возвести (сказа) вся сия игумену (и братии)» (л. 18 об., 19, 212)[1085], «(ясно) (ис)поведа (бывшее)» (л. 66 – дважды, 75, 78 об., 79, 85, 144, 167 об., 205)[1086], «нача (ис)поведати» (л. 94, 167 об.)[1087]. В той же функ-

ции выражения мотива исповедания выступает пространный рассказ греческих зодчих о явлении им Богородицы (л. 109–110)[1088], а также краткое указание на сообщение митрополиту – «скоро возвестиша» (л. 119)[1089] – о чудесном обретении плиты для сооружения престола в церкви.

С мотивом «исповедания» чудес часто бывает связан мотив их **«самовидчества»**[1090]. Он заключается в указании на то, что персонаж, о котором идет речь, был свидетелем чуда. Так, рассказ о видении чудесного света над монастырем и процессии иноков сопровождается комментарием: «Се же видение не единъ, ни два, но мнози людие, видевше, исповедаху...» (л. 79)[1091]. В Сказании о Печерской церкви «самовидцем» чудес при ее основании выступает князь Владимир Мономах (л. 112 об.)[1092]; князь Святослав называется «свидетелем» чудес прп. Прохора (л. 204)[1093]. Мотив «самовидчества» присутствует в изложении беседы игумена с прп. Никитой, желавшим уйти в затвор: «Самъ виделъ еси брата нашего Исакия Печерника, како въ затворе прельщенъ бысть от бесовъ...» (л. 155)[1094]. Правомерность его использования объясняется тем, что искушение, как и чудо, относится к разряду сверхъестественных явлений и вполне может быть определено как чудо с отрицательным знаком.

Однако мотив «самовидчества» иногда исключается из текста Печатной редакции. В рассказе о видении ночью над монастырем чудесного света остается только мотив исповедания: «... по истине въ монастыре преподобнаго исповеда» (л. 78 об.)[1095]. Сокращение происходит, когда мотив «самовидчества» выступает в качестве указания на источник сведений и таким образом теряет свое значение топоса; так происходит и в повествованиях о прп. Еразме[1096] и о прп. Онисифоре[1097].

Иногда реакция на чудо бывает представлена **качественными изменениями в жизни людей**, ставших его свидетелями. И здесь, в тесной связи с мотивом исповедания возникает **мотив покаяния**. Когда за рассказом о чуде следует указание на покаяние, становится явным то глубокое душевное потрясение, которое делает необходимым сам этот рассказ (исповедание) и которое остается скрытым, когда речь идет не о разбойниках, а о благочестивых людях. Как правило, для выражения этого топоса используются неформульные выражения, в которых встречаются аллюзии на покаяние святого апостола Петра: «...и помяну Петр глагол, егоже рече ему Иисус, яко прежде даже петель не возгласит двакраты, отвержеши-

ся Мене трикраты: и начен плакашеся»[1098]. На этот евангельский текст ориентировано повествование о греческих иконописцах, первоначально не хотевших браться за роспись Печерской церкви, которые после совершившихся с ними чудес «начаша каятися своего согрешения и поведати сия...» (л. 114 об.)[1099]. Иногда изображение покаяния не содержит отсылок к библейским образцам, как в случаях с монастырским экономом, не поверившим в возможность совершения чуда («пад поклонися ему, прощения прося» (л. 68 об.)[1100]), и с князем Святополком («...устыдеся дела своего, и... смирися съ игуменомъ Иоанномъ...» (л. 203 об.)[1101]), с прп. Арефой (л. 257–257 об.)[1102].

В патерике несколько раз изображается покаяние разбойников, замышлявших зло против монастыря или его насельников. В Житии прп. Феодосия о нем говорится так: «...оттоле умилившеся, обещашася никому же сотворити зла» (л. 65 об.–66)[1103]. В Житии прп. Григория в подобных описаниях раскаяния разбойников содержится упоминание их последующей «работы» на монастырскую братию: «...ктому не возвратишася на первая дела своя, но со покаянием пришедше в тойже печерский монастырь, вдашася на работу братии» (л. 174 об.)[1104]. «Работа печерскому монастырю» (л. 177 об.)[1105] или «работа на святую братию» (л. 175)[1106], жизнь в трудах «до скончания живота своего» (л. 175, 177 об.)[1107] является по сути искуплением прежних преступлений (грехов), поэтому описание ее строится по образцу той жизни, на которую в лице Адама было осуждено человечество за преступление заповеди Бога: «В поте лица твоего снеси хлеб твой, дондеже возвратишися в землю, от неяже взят еси...»[1108]. Этот библейский текст в виде скрытой цитаты присутствует в одном из подобных фрагментов, указывая на их общую смысловую зависимость: «...осуди их в работу Печерскому монастыру, да оттоле труждающеся от поту лица своего, снедят хлеб свой, и довольни будут напитати и прочиих от трудов своих: и тако тыи скончаша живот свой с чады своими, работающе в Печерском монастыре...» (л. 177 об.)[1109].

К типу качественных изменений относится и **увеличение любви к Печерскому монастырю и его подвижникам** в результате увиденных чудес. Проявления этого мотива содержатся в рассказе о чудесном избавлении боярина от княжеского гнева (л. 84 об.)[1110], о варяге Симоне, где к мотиву любви добавляются мотивы пожертвований на нужды монастыря и его часто-

го посещения для духовных бесед с подвижниками: «...велику любовъ имеяше къ святому строителю Феодосию, подавая ему имения многа на возграждение Богомъ показанныя церкви: и часто приходя къ нему» (л. 106 об.)[1111]. Подобным образом строятся повествования о князе Святополке (л. 204)[1112], боярине, видевшем однажды ночью монастырскую церковь поднявшейся на небо (л. 66)[1113], о тысяцком Георгии (л. 94)[1114].

В результате увиденных чудес некоторые герои повествования принимают крещение или совершают переход в православие, который, как обращение к истинной вере, в древнерусской культуре практически является равнозначным принятию христианства. Повествования об этих событиях строятся в соответствии с новозаветными образцами. Так, варяг Шимон, при переходе из католичества в православие получивший имя Симон, «...остави латинскую буесть, и истинно восприят православную Христову веру со всем домом своим, в немже бе яко до трех тысящ душ, и с иереи своими. Се же чудес ради бывающих от преподобных отец Антония и Феодосия Печерских» (л. 108)[1115]. Приведенный фрагмент содержит скрытые цитаты из новозаветных повествований об обретении веры, произошедшем в результате чудес о крещении апостолом Павлом темничного стража («... и крестися сам и свои ему вси абие»[1116]), и о вере отца исцеленного Иисусом Христом мальчика («...и верова сам и весь дом его»[1117]).

Повествование о переходе в православие врача-«арменина» в Житии прп. Агапита позволяет понять правомерность с точки зрения авторов патерика соотнесения понятий крещения и перехода в православие, поскольку содержит представление о православии как об истинной вере: «...отселе уже оставляю арменскую ересь, и истинно верую въ Господа Иисуса Христа: Ему же работати желаю въ иноческомъ святомъ чину...» (л. 172)[1118]. Рассказ о крещении половца, у которого в течение долгого времени находился в плену прп. Никон Сухой, содержит соединение мотива покаяния («искупления грехов») и обращения; от первого в нем наличествует упоминание об изменении жизни, раскаянии, о работе для монастыря до смерти, а от мотива обращения – указание на принятие крещения со всеми родственниками: «...и ктому не возвратися вспять, но умилився, крестися, и бысть черноризец с прочими рода своего половцы, пришедшими в Киев: с нимиже и живот свой в покаянии скончa, в печерском монастыре, работая пленнику своему блаженному Никону» (л. 239 об.)[1119].

К реакции на чудеса следует отнести также и **совершение** их свидетелями или участниками неких **действий «в память тех чудес»**. Этот мотив свойствен повествованиям о чудесах, связанных с Печерской церковью. В память своего исцеления от золотого пояса, послужившего мерой при строительстве церкви, князь Владимир Мономах создает в Ростове церковь, сходную с Печерской «всем подобием, в высоту, и широту, и долготу» (л. 113)[1120], и повторяет ее систему росписей; его сын Георгий «в тую же меру» строит церковь в Суздале (л. 113)[1121], а прп. Стефан «в память преславных тех чудес» (л. 112 об.)[1122], связанных с созданием, украшением и освящением Успенской Печерской церкви, создает Влахернскую церковь на Клове, а затем и монастырь там же, «воспоминая преславная оная чудеса, имже самовидец бысть...» (л. 124 об.)[1123]. Под влиянием впечатления от чуда, совершившегося перед храмовой иконой, отрок Захария жертвует в монастырь свое наследство и принимает постриг (л. 118)[1124]. Речевые формульные соответствия этого сюжетного топоса «в память», «воспоминая», заменяют в Печатной редакции (в некоторых случаях – с редакции Иосифа Тризны) формулу «видев (чудеса)».

Чрезвычайно важным является также **вопрос о художественных средствах**, используемых в повествованиях о чудесах. В Печатной редакции появляется уподобление печерских подвижников древним святым в совершаемых чудесах. Так, прп. Антоний в своем чудесном явлении зодчим в Константинополе уподобляется святителю Николаю; при этом повествованию свойственна особая торжественность, выражаемая возгласом: «О чудо!» (л. 13 об.)[1125]. В повествовании о чудесах, сопровождавших выбор места для строительства новой церкви, святой уподобляется пророкам Гедеону и Илии (л. 13 об.)[1126], в то время как в ранних редакциях соотнесенность с пророком Илией существовала только в скрытом виде – в словах молитвы святого: «Послушай мене, Господи, послушай мене...[1127]» (л. 111 об.)[1128]. Прп. Дамиан Целебник сравнивается со св. бессеребренником и чудотворцем Дамианом благодаря тождеству имен и благодатного дара врачевания (л. 143)[1129].

Наиболее важным в рассказе о самом чудотворце является евангельский образ светильника, проливающего свет во тьме неверия и грехов. С помощью этого образа Иисус Христос в притчевой манере дает образец поведения своим ученикам: «Ниже вжигают светилника, и поставляют его под спудом, но на свещнице, и светит всем, иже в храмине (суть). Тако

да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваша добрая дела, и прославят Отца вашего, Иже на Небесех»[1130]. Поэтому образ светильника был чрезвычайно популярным в христианской агиографии[1131], не являлся исключением и Киево-Печерский патерик. Так, Софроний, игумен Михайловского монастыря, увидев ночью свет над Печерским монастырем, удивляется чуду и прославляет Бога, говоря: «О колика благостыня Твоя, Господи, яко показал еси такова светильника в месте сем святем, иже сице просвещает монастырь свой...» (л. 58)[1132]. Здесь образ светильника оправдывается самим содержанием чуда: свет, который является как бы абсолютной метафорой Бога и проявления божественного (в причастности к ней, – святости), становится видимым и являет миру Божье благословение святому. Другим проявлением «**световой символики**»[1133] становится сравнение святого со светилом небесным; в этом сравнении важную роль играет фрагмент Послания св. апостола Павла к Коринфянам: «Ина слава солнцу, и ина слава луне, и ина слава звездам: звезда бо от звезды разнствует во славе»[1134]. В уподоблении Печерского монастыря духовному небу соединяются два новозаветных контекста: «И бе видети тогда на земли человеки житиемъ равны ангеломъ, и монастыръ Печерский подобенъ Небеси, въ нем же преподобный отецъ нашъ Феодосий яве просия светомъ делъ добрых, аки едино от велиихъ светилъ небесныхъ...» (л. 58)[1135].

Световая символика лежит также в основе образных сравнений, возникающих в патерике при описании чудесных ситуаций. Так, свет, которым просиял образ Богородицы, чудесно изобразившийся в алтаре церкви, неоднократно характеризуется при помощи формулы «паче солнца» (115 об., 161[1136]; 116[1137]; 117[1138]), несомненно, обнаруживающей зависимость от описания Преображения Иисуса Христа на горе Фавор в Евангелии от Матфея: «...и просветися лице Его, яко солнце, ризы же Его быша белы, яко свет»[1139], а также – обращения апостола Павла на пути в Дамаск, в передаче самого апостола[1140]. Световая символика используется и в рассказах о явлении ангелов (л. 68, 166 об.)[1141], а также – бесов, принимающих вид ангелов (л. 149 об.)[1142].

Особо отмечается в повествованиях о чудесах **внезапность и быстрота развития событий**. Эта черта также свойственна евангельским текстам, где в рассказах о чудесах часто употребляется слово «абие» (вдруг)[1143]. В патерике эта характери-

стика сопровождает чудесные исцеления Владимира Мономаха (л. 113[1144], 170[1145]), спасение варяга Симона (л. 105 об.)[1146], избавление от искушения прп. Иоанна Многострадального (л. 198)[1147], чудеса прп. Прохора (л. 203 об.)[1148], прп. Марка (л. 207 об., 208, 208 об.)[1149], прп. Пимена (л. 226 об.)[1150], прп. Николая Святоши (л. 250 об.)[1151].

Синонимами слова «абие», также выражающими момент неожиданности и быстроты, являются характеристики «внезапу», «и се...», используемые в повествованиях о погребении прп. Феодосия (л. 83 об.)[1152], о чудесном избавлении монастыря от нападения разбойников (л. 65 об.)[1153], о чудесах во время украшения росписями и мозаикой Печерской церкви (л. 115 об.)[1154], о чудесном спасении из плена прп. Никона Сухого (л. 239)[1155], о чудесном видении прп. Дамиану (л. 143 об.–144)[1156] и в других случаях.

Иногда момент внезапности подчеркивается отрицательными характеристиками «никимже звани» (л. 119 об.)[1157], «отнюдуже не бе чаяти» (л. 85 об.)[1158], «яко (аки) (николи же) боле(в)» – в Житиях прп. Агапита (л. 171 об.)[1159], прп. Еразма (л. 252 об.)[1160], прп. Тита (л. 259 об.)[1161], «никимъ же водимъ» (л. 227)[1162]. Пришедший к прп. Лаврентию бесноватый человек исцеляется «прежде даже не вниги имъ въ монастырь» (л. 159 об.)[1163], а прп. Николай Святоша выздоравливает до прихода своего бывшего слуги-врача с «зельем» для лечения князя (л. 248)[1164].

Рассказы об исполнении пророчеств часто завершаются «утвердительными» речевыми формулами: «яко же (тако) и бысть» (л. 69 об.)[1165], «по словеси святаго отца» (л. 84 об.)[1166], «сбыстся (слово делом)» (л. 84 об., 222 об.)[1167].

Всем участникам чудесной ситуации даются соответствующие их статусу (социальному, а также – внутри ситуации) **характеристики**: мирянин – «человек некто, благочестив и боялся Бога» (л. 78)[1168], «христолюбец» (л. 164)[1169], «некто благочестив сый» (л. 166)[1170]; к князю или боярину применяется традиционный эпитет «христолюбивый» (л. 66, 70 об.)[1171]; монах (прп. Стефан), видевший свет над монастырем во время перенесения мощей прп. Феодосия, называется «досточудным» (л. 88 об. – в Сказании о перенесении мощей, л. 125 – в Житии прп. Стефана)[1172].

Кроме рассмотренных именований чуда как «страшного» и «преславного», в Житии прп. Феодосия оно называется самим чудотворцем «посещением Божиим»[1173] (л. 68 об., 69)[1174],

«благословением Божиим» (л. 71, 71 об.)[1175], «милостью Божией» (л. 71 об.)[1176]. С помощью образа благодати строится в Печатной редакции патерика начало повествования об освящении Печерской церкви, сопровождавшемся многочисленными чудесами: «В первое лето игуменства благодати тезоименитаго мужа, блаженнаго Иоанна, при митрополите имени тогожде, изволися благодати Божией, чудотворне созданную и чудотворне украшенную Печерскую церковь освятити таковыми чудесы» (л. 118 об.)[1177].

Большинство изменений, которые происходят с течением времени в тексте патерика в его редакциях, и в первую очередь – в Печатной редакции, представлены включением отсутствовавших стилистических и сюжетных формул в некоторых Житиях печерских святых, а также в расширении и углублении библейского семантического фона повествований о чудесах.

Изменения первого рода, состоящие в увеличении количества топосов, представлены сюжетными и стилистическими формулами, уже присутствующими в текстах других рассказов о святых. Одна стилистическая формула может заменяться другой, как в Житии прп. Марка двухчастная формула «ужас и трепет», более явно обнаруживающая связь с библейским текстом, заменяет указание на «страх».

Появление новых формул – явление редкое. В описании совершения неких действий в память чудес появляются новые речевые формулы «в память», «воспоминая», которые заменяют – в некоторых случаях, начиная с редакции Иосифа Тризны – формулу «видев (чудеса)». Исключение сюжетных или стилистических формул – такое же редкое явление, поскольку главной тенденцией является именно наполнение ими текста. В Печатной редакции несколько раз исключаются мотивы «самовидчества» и исповедания чуда – когда они выступают в качестве источника сведений и частично теряют свое значение топоса.

Изменения в библейской семантике текста повествований о чудесах направлены на утверждение значения чуда как заботы Бога о праведниках, что проявляется в скрытом цитировании Псалтири[1178](л. 69); обнаружение Божьей воли в чудесах утверждается скрытым цитированием евангельского текста: «Господу поспешествующу и слово утверждающу последствующими знаменми»[1179] (л. 72, 115). Скрытые библейские цитаты, появлясь в Печатной редакции в качестве комментария: «яко таковыя благодати сподобися»[1180], отсылают к евангель-

скому повествованию о чуде исцеления расслабленного. Другой особенностью Печатной редакции патерика является уподобление печерских святых в совершаемых чудесах древним святым.

Таким образом, в повествованиях о чудесах в Печатной редакции патерика проявляется тенденция к максимально полному и последовательному использованию сюжетных и речевых топосов, однако случаются и ошибки, как, например, в изображении реакции на чудо митрополита, которой становится удивление (л. 119), в то время как, согласно норме, ею может быть только прославление Бога. Путем использования большего количества библейских цитат углубляется понимание описываемых чудесных событий.

2.5. Изображение посвящения в сан в Киево-Печерском патерике

Важный этап в повествовании о жизни святого представляет посвящение в сан, которое является духовной наградой и в то же время означает принятие на себя большей ответственности. Иногда то же значение имеет принятие нового послушания.

Поскольку посвящение в сан трактуется как «сподобление» человека особого рода награды (нередко применяется термин «почтение»), описание этого события включает рассказ о добродетелях инока, подтверждающих его соответствие сану или порученному ему делу («послушанию»), указание на Божественную и человеческую волю в избрании, повествование о самом возведении в сан, описание деятельности человека после посвящения и упоминание о Божественной помощи ему. В наиболее полном виде такая схема представлена в Житии прп. Феодосия. Оно нередко становится образцом для других повествований о святых в составе Киево-Печерского патерика в последующих редакциях, когда вновь осмысляется роль каждого топоса и восполняются «пробелы».

Совершенство инока в добродетелях является необходимым условием для занятия иноком более высокого положения. Описанию добродетелей нередко сопутствует оценка их братией («всеми») и указание на их любовь к подвижнику[1181]. Так, братия просит прп. Антония о поставлении в игумены прп. Феодосия, «яко иноческое житие исправивша и Божия заповеди известно сведуща» (л. 54)[1182]. Добродетели служат основанием для избрания игуменом прп. Никона (л. 130)[1183] и

прп. Стефана (л. 123–123 об.)[1184]; при этом в последнем случае краткое указание на то, что подвижник достоин сана, в поздних редакциях значительно расширяется, в соответствии с общей тенденцией к утверждению духовного авторитета этого святого[1185]. В повествовании об избрании прп. Варлаама игуменом Печерского монастыря появляется указание на «великодушие блаженнаго Варлаама и превосходящую в нем добродетель» (л. 134 об.)[1186], а в рассказе о поставлении святого игуменом в Дмитриевском монастыре – характеристика подвижника как искусного «в добродетелех иноческих» (л. 135)[1187]; следующим игуменом в этом княжеском монастыре становится прп. Исайя, рассказу об избрании которого в поздних редакциях предшествует пространное прославление его подвигов и добродетелей (л. 139 об.–140)[1188]. Описание подвигов становится все более распространенным и индивидуальным, так, в Печатной редакции говорится, что основанием для рукоположения прп. Алимпия Иконописца в священнический сан служит «добродетел(ь)ное художество» (л. 162)[1189].

Рассказ о совершенстве в добродетелях присутствует и в повествованиях о посвящении в епископский сан. При этом епископская хиротония прп. Исайи в поздних редакциях патерика трактуется в контексте мотива «взаимного прославления»: «...Богъ... хотя вящше прославити угодника Своего (якоже и той Зиждителя своего прослави делы благими) почте его саномъ святительства...» (л. 140 об.)[1190]. Указание на добродетели появляется в Житии прп. Нифонта (л. 262)[1191] и прп. Ефрема, при этом к нему присоединяется внешняя оценка (оценка «всех»): «...многих добродетелей образ бысть к пользе душевней, яко всем благодарити Бога о нем» (л. 137 об.–138)[1192]. В Печатной редакции в описание добродетелей прп. Никиты, подвергшегося во время затворнической жизни сильному искушению, включается нацеленное на его оправдание и утверждение его духовного авторитета (в соответствии с общей тенденцией) сравнение с апостолом Петром в покаянии: «Человеколюбивый же Господь, видя толикое блаженнаго подвизание, ниже презирая прежних того добродетелей, в нихже от юности обучаше себе, прият истинное его покаяние. И якоже Петра святаго, отвергшагося Его трикраты покаяние приемля... Тоже знамение благоприятнаго покаяния и блаженному сему Никите подаде. Ибо за премногую любовь в хранении всех заповедей сотвори его пастыря словесному Своему стаду, возвед на престол епископства Новгород-

скаго» (л. 157–157 об.)[1193]. Любовь ко Христу, которая стоит в центре евангельского рассказа о покаянии и прощении св. апостола Петра, в тексте Патерика предстает как «любовь в хранении всех заповедей» и является свидетельством истинного покаяния.

Краткие указания на добродетели, соответствующие схимничеству, содержатся в пророчестве прп. Пимена о двух монахах, один из которых «дела образу тому достойна показа...» (л. 228 об.)[1194], а второй был отнесен к тем, «иже делъ добрых не имутъ...» (л. 229)[1195].

В Печатной редакции иноческое послушание (дело, порученное игуменом иноку) приобретает значение, сходное с посвящением в сан, поскольку описание добродетелей прп. Спиридона включается в рассказ о принятии им нового послушания: игумен благословляет подвижника на работу просфорника, «видя... быти его мужа смиренна и трудолюбива, молитве и посту прилежаща присно, и всяко непорочна» (л. 230)[1196].

Посвящение инока в сан происходит **с согласия всех окружающих и в соответствии с Божественной волей.** В этом контексте используются речевые формулы «изволением Божиим», «изволением и советом всех» и неформульные указания на единое мнение и Божественную волю. Они присутствуют в рассказах о поставлении в игумены прп. Феодосия (л. 54)[1197], прп. Никона (л. 130)[1198], прп. Стефана (л. 81 об.[1199], л. 123 об.)[1200]; в поздних редакциях речевые формулы появляются в повествовании о поставлении игуменом прп. Варлаама – «советом всех братий, сущих в Пещере» (л. 134 об.)[1201] и иереем – прп. Феодосия – «изволением Божиим, по желанию преподобнаго Антония» (л. 53)[1202].

В повествованиях о епископских хиротониях используются те же речевые формулы. Они появляются в поздних редакциях, заменяя варианты формулы «поставлен бысть», используемые в ранних редакциях повествований о поставлении прп. Ефрема Переяславским епископом (л. 138)[1203], прп. Нифонта Новгородским епископом (л. 262)[1204], прп. Исайи Ростовским епископом (л. 140 об.)[1205]. В последнем случае появляется также формула «почте(н) (сый)»[1206]: «...Бог Всесильный... почте его саном святител(ь)ства» (л. 140 об.)[1207], используемая и в рассказе о принятии прп. Титом священнического сана: «...саном пресвитерства почтен сый» (л. 258 об.)[1208].

Следующим этапом является **характеристика подвижника и его деятельности в новом качестве**. Описание под-

вигов и добродетелей инока в этом случае направлено на то, чтобы подтвердить его соответствие принятому сану. В описании жизни прп. Феодосия после принятия иерейского сана подчеркивается особое смирение святого: «И по вся дни Божественную литургию съвершаше с всяким смирением: бяше бо иерей кроток нравом, тих смыслом и прост сердцем, духовныя всея мудрости исполнен и любовь нелицемерну имеяй к всей братии…» (л. 53)[1209]. В Печатной редакции в описании жизни прп. Алимпия Иконописца после принятия священнического сана возникает евангельский образ зажженной свечи на «свещнице»[1210], а также образы, связанные с темой иконописания: «…преподобный, аки свещник поставлен на свещнице, ближае же реку, аки образ на высоком месте, большею сугубых добродетелей иноческих же и иерейских красотою просия, яко показатися ему образу не просту, но чудотворну» (л. 162 об.)[1211]. В этой же редакции появляется указание на подвиги прп. Тита после посвящения его в иереи (л. 258 об.)[1212] и прп. Нестора – в иеродиаконы (л. 275).

Для некоторых описаний подвигов и добродетелей, появляющихся в поздних редакциях патерика, образцом служит следующий текст Жития прп. Феодосия: «Достохвальный же игумен, преподобный отец наш Феодосий, аще и старейшинство прият, не измени своего смирения и обычая[1213], но в памяти имеяше Господа рекша: Иже аще хощет в вас быти вящший, да будет вам слуга[1214]. Тем же смиряшеся мний ся всех творя, и всем служа: во всем сам себе подавая образ добрых дел, на дело прежде всех исходя и в церкви прежде всех обретаяся, последи же всех исходя» (л. 54 об.)[1215]. Аналогичный фрагмент появляется в жизнеописании прп. Варлаама, который «…прием начал(ь)ство, бóльшими труды нача подвизатися» (л. 134 об.)[1216], а также прп. Исайи: «Аще бо и пременися некако саном, обаче не измени своего внимания и делания, но всегда ум вперив к Богу, обычному смирению и трудом телесным прилежаше…» (л. 140)[1217].

Мотив внешней оценки нередко имеет место и после рассказа о принятии сана – в виде указания на любовь братии к подвижнику (или радость о нем) и почитание его «яко отца». В Житии прп. Феодосия оно следует за рассказом о принятии игуменского сана: «…вси любяху его зело и яко отца имеяху, дивящеся наипаче смирению и покорению его» (л. 54)[1218]. Позже этот мотив возникает и в Житии прп. Стефана: «…любовию вперися в сердца всем братиям» (л. 123)[1219], в Житии прп. Никона,

где он следует за рассказом об избрании подвижника игуменом иноками, которые «любезне покаряхуся ему, и в всем яко отца и наставника послушаху того» (л. 130)[1220]; в Житии прп. Исайи появляется мотив радости и благодарения: «...всемъ радоватися о немъ, и везде прославляти Бога, даровавшаго такова отца, учителя и наставника стране той» (л. 141)[1221].

Формула «яко отца имеяше» используется и для характеристики отношения почитания прп. Никона со стороны прп. Феодосия, в то время – уже игумена (л. 129)[1222], поскольку прп. Никон, постригший его в иночество, обладал для прп. Феодосия безусловным духовным авторитетом.

Образы «доброго пастыря» и «милосердного отца» – неотъемлемая принадлежность рассказа о жизни подвижников после принятия сана, игуменского или епископского[1223]. Образ милосердного отца наиболее яркое воплощение получил в Житии прп. Феодосия Печерского, который характеризуется как «отец сый сирым, заступник вдовицам, помощник обидимым» (л. 79 об.)[1224]. Этот образ возникает в рассказе о епископстве прп. Исайи, при этом, благодаря приводимой цитате, выявляется его библейское основание: «Бысть же зело милостивъ къ убогимъ, сирымъ же и вдовицамъ, алчущимъ питател(ь), печал(ь)ным утешитель, беднымъ пособник и заступник, по Иову же око слепым и нога хромымъ[1225]...» (л. 141)[1226].

Евангельский образ доброго пастыря и его стада[1227], практически обязательный для жизнеописаний печерских игуменов[1228], также имеет прообраз в Житии прп. Феодосия, который «различными, въ время игуменства своего, подвизашеся труды, спасения ради не токмо своего, но и Богомъ врученнаго себе стада» (л. 72 об.)[1229]. Святой, будучи игуменом, молился об иноках из «нестяжательнаго его стада», не выдерживавших трудностей иноческой жизни и уходивших из монастыря, до тех пор, пока Бог не возвращал «отлучившееся от стада его овча» (л. 63 об.)[1230]; когда вернулся один из них («нетерпеливый брат»), игумен «того, яко овча от заблуждения пришедшее, с радостию прият и стаду своему причте» (л. 64)[1231].

Образ доброго пастыря и его стада становится постоянным в поздних редакциях патерика. Так, например, передавая игуменство прп. Стефану, прп. Феодосий вручает ему и «ограду полну богодухновенных словесных овецъ...» (л. 123 об.)[1232]; о смятениях в монастырской жизни во время игуменства прп. Никона говорится как о попытках «врага» «возмутить нелюбовию» на игумена «Богомъ врученное стадо» (л. 130)[1233].

Деятельность игуменов в поздних редакциях нередко изображается с помощью вариантов речевой формулы «(стадо Христово, врученное себе,) добре пасяше», восходящей к словам Христа, сказанным Им после Воскресения апостолу Петру на берегу Тивериадского озера: «Паси овцы Моя»[1234]. Она появляется в повествованиях о прп. Варлааме (л. 135)[1235], прп. Исайи (л. 140)[1236], а также прп. Стефане в сане епископа (л. 125)[1237]. В последнем случае формула расширена за счет скрытого цитирования Первого Послания к Тимофею св. апостола Павла[1238] и Первого Послания апостола Петра[1239]: «...добре пасяше Богом врученныя себе овца, образ бывая стаду словом, житием, любовию, духом, верою, чистотою» (л. 125)[1240].

В повествовании о миссионерской деятельности епископа Ростовского Исайи традиционный образ пастыря и стада приобретает особые черты, обусловленные миссионерским характером его деятельности в области с сильными языческими традициями: «...прииде на свой престол в богохранимый град Ростов, и видя там свирепеющая своя овца, людей глаголю новокрещенных, не у добре утвержденных в вере... темже ятся опасне пастырских трудов...» (л. 140 об.)[1241]. В Печатной редакции появляется также неформульная характеристика деятельности прп. Нифонта в качестве епископа: «...прилежа зело умножению славы Божия и блюдения живота временнаго же и вечнаго словесных овец» (л. 262 об.)[1242]. Здесь же присутствует еще один евангельский образ, свойственный в Печатной редакции патерика повествованиям о принятии сана – образ светильника на «свещнице»[1243]. Выше отмечалось его использование в Житии прп. Алимпия в связи с принятием им иерейского сана (л. 162 об.)[1244]; в Житии прп. Нифонта он соотносится с епископской деятельностью: «...на престоль свой возшедъ, аки светил(ь)никъ поставленъ сый на свещнице, много паче светлее...» (л. 262 об.)[1245].

Повествование о деятельности игумена иногда заканчивается **указанием на процветание монастыря** благодаря добродетельным трудам подвижника. Здесь присутствует обозначение обстоятельственного или временного момента – «оттоле», «и тако» и именование монастыря «место то», которое «возрастает» или «умножается» «Божиею благодатию»[1246], как в Житии прп. Феодосия (л. 55)[1247] и прп. Стефана (л. 124)[1248]. Второй подобный фрагмент в Житии прп. Феодосия содержит цитату из Псалтири, ставшую впоследствии традиционной в данном контексте, к которой в Печатной редакции добавляется соот-

несение с притчей о сеятеле: «И оттоле цветяше и умножашеся место тое праведника сего молитвою, по реченному: Праведник яко финиξ процветет, и яко кедр, иже в Ливане, умножится[1249]. Умножаху бо ся при нем братия в пещере, аки поистинне при имущем семя благодати в земли доброй, плодоносящее в сто[1250]: ибо помале совокупи времени братий числом сто, иже цветяху добрыми своими нравы и молитвами» (л. 54 об.)[1251].

Таким образом, повествование о посвящении в сан в Киево-Печерском патерике является одним из тех элементов художественной структуры его текста, на котором ярко виден процесс влияния Жития прп. Феодосия на другие составляющие памятника. Топика описания посвящения, присутствующая в Житии, появляется в рассказах о других печерских святых в поздних редакциях – Иосифа Тризны и Печатной, при этом в последней имеются и новшества. От Жития прп. Феодосия зависит указание на неизменность или усиление подвигов после принятия сана в повествованиях о прп. Варлааме, прп. Исайе и прп. Несторе, указание на любовь братии к подвижнику и почитание его как духовного отца – в рассказах о прп. Никоне, прп. Стефане, образы «доброго пастыря» и «милосердного отца», применяемые к прп. Исайи, прп. Стефану, прп. Никону, прп. Нифонту.

Описания добродетелей в Печатной редакции в ряде случаев становятся более распространенными: в Житиях прп. Стефана, прп. Никона, прп. Исайи, прп. Алимпия, прп. Никиты. Стремление к метафоризации стиля проявляется в Житии прп. Алимпия заменой краткой характеристики жизни подвижника «добре и богоугодно пребысть» пространным описанием его «сугубых добродетелей», в которое вплетается сравнение его с чудотворным образом. В Житии прп. Никиты, в соответствии со свойственной поздним, и в особенности Печатной редакции тенденцией к утверждению духовного авторитета подвижника, описание добродетелей включает оправдание инока за впадение в искушение: его покаяние соотносится с покаянием св. апостола Петра. Описание добродетелей подвижника, подтверждающих его соответствие сану, появляется в повествованиях о свт. Нифонте, прп. Ефреме, прп. Тите. Добродетели инока упоминаются также в контексте рассказа о принятии нового послушания – печения просфор прп. Спиридоном. Топос внешней оценки добродетелей появляется в повествовании о прп. Варлааме. Посвящение в сан происходит с согласия всех и в соответствии с Божьей волей; стилистиче-

ские формулы, используемые в этом контексте («изволением Божиим», «изволением (и советом/с совета) всех» и другие) обнаруживают в Печатной редакции тенденцию к существованию в двухчастной структуре, включающей указание как на человеческую, так и на Божественную волю, но существуют и самостоятельно; двухчастные формулы используются в рассказах о епископских хиротониях.

Новшеством Печатной редакции являются формулы «(саном) почтен сый», «стадо Христово... добре пася(ше)», восходящая к новозаветному тексту[1252], евангельский образ «светильника на свещнице». Увеличение роли библейского семантического фона проявляется и в использовании цитат: формула «стадо Христово... добре пася(ше)» в Житии прп. Стефана включает скрытую цитату из Первого Послания к Тимофею св. апостола Павла[1253], а в завершающее повествование о деятельности игумена в Житии прп. Феодосия указание на процветание монастыря включает отсылку к евангельской притче о сеятеле[1254].

В целом в изменениях топики посвящения в сан преобладают два вектора: более интенсивное ее применение в тексте патерика и расширение библейского семантического фонда описания ситуации.

2.6. Топика поучений в Киево-Печерском патерике

Общение святого с окружающими его людьми в тексте Киево-Печерского патерика может быть сведено к типу поучений. Это определяется тем выдающимся духовным опытом, которым обладает святой и благодаря которому выполняет роль духовного отца. Изображение отношений святого с окружающими включает также и аспект их отношения к святому: его помощь и духовный опыт вызывают благодарность и почитание.

Одним из основных аспектов данной темы является **описание отношений святого и братии монастыря**. Они играют особенно важную роль в Житиях святых игуменов. Здесь представлено образцовое воплощение поучений, поскольку статус игумена как пастыря «стада словесных овец» предполагает их наставление и духовное воспитание. Можно сказать, что указание на поучение братии является обязательным элементом повествования об игумене. Наставления игумена касаются основных иноческих добродетелей и подвигов: нестяжания, послушания, молитвы и поста, смирения, а также противостояния

искушениям; кроме того, все эти темы затрагиваются в предсмертном поучении. Наибольшее количество самостоятельных поучений содержится в тексте Жития прп. Феодосия.

Отношения братии монастыря и подвижника, не обладающего статусом игумена, определяются как поучения, если последний имеет исключительный опыт, как, например, миссионер в недавно просвещенной христианством земле – прп. Исайя в сане Ростовского епископа (л. 140 об.)[1255], или прп. Матфей, который обладал даром прозорливости и потому поучал братию (л. 148)[1256], прп. Афанасий, воскресший после смерти и впоследствии оставивший свое предсмертное поучение – завещание к братии (л. 243 об.)[1257], прп. Иоанн Многострадальный, благодаря силе понесенного подвига (л. 196–196 об.)[1258], прп. Евстратий, благодаря своей мученической кончине (л. 235)[1259].

В Житиях прп. Никона и прп. Стефана указанием на произнесение поучений подчеркивается духовный авторитет подвижников, в дальнейшем – игуменов. Так, когда прп. Феодосий «поучаше братию духовными словесы», он поручал («повелеваше») также «поучение братии творити» прп. Никону (л. 129)[1260] и прп. Стефану, который «достойне... тех же учаше» (л. 123 об.)[1261]. Одним из видов кратких игуменских поучений являются поучения при пострижении в иночество[1262].

Игумен как учитель, наставник братии уподобляется Иисусу Христу – Учителю апостолов. Этим и определяется наличие в пространных поучениях, касающихся иноческих добродетелей, большого числа прямых и скрытых цитат из Священного Писания и соотнесение с евангельскими событиями и притчами описываемых ситуаций[1263]. Конкретное содержание поучения обычно вводится словами: «(по)учаше (наказоваше), глаголя (глаголаше)...». Само же содержание сводится к следующим добродетелям: посту, молитве, рукоделию, пребыванию на одном месте, молчанию, покаянию, оплакиванию своих грехов, послушанию, нестяжанию, твердости в подвигах (л. 56 об.–57[1264], 61[1265], 63[1266], 63 об.[1267], 74 об.[1268], 80 об.[1269]).

В поучениях о борьбе с искушениями традиционными являются определения «учение», «утешение», «запрещение»; основными средствами борьбы признаются пост и молитва, присутствует также требование «крепости» против «дьявольских (вражиих) козней». Формульные выражения присутствуют в Житии прп. Феодосия, который обращается к братии, «уча и крепя и утешаше никакоже не разслабети...» (л. 63 об.)[1270], «уча-

ше никакоже разслабевати козньми вражиими, ниже попустити им на ся, но крепе стати...» (л. 63 об.)[1271], «учаше и наказоваше стати крепко противу диаволимъ432 козремъ и никакоже разслабетися ниже убегати от напастей тех...» (л. 74 об.)[1272]. К монастырскому эконому прп. Феодосий обращается со словами: «...николи же отчайся, но въ вере крепися...» (л. 68 об.)[1273]. Свет на один из источников этой формулы проливает текст повествования в патерике о прп. Иоанне Многострадальном, где содержится скрытая цитата из Псалтири: «Преподобный же Иоанъ глаголаше ему: Брате, мужайся и да крепится сердце твое, потерпи Господа и сохрани пути Его, и Той не оставитъ тя въ руку врагъ нашихъ, ниже предастъ въ ловитву зубом ихъ»[1274] (л. 196)[1275]. Рассматриваемая формула относится и к другим подвигам: «учаше, утешая и запрещая никакоже въ нестяжании якоже и въ всех добродетелех разслабети» (л. 72)[1276]; иноков, трудящихся в пекарне, прп. Феодосий поддерживает, «утешая и утверждая, никако же ослабети в деле своемъ» (л. 59 об.)[1277].

В описании поучений иногда присутствует **указание на их частоту**: «по вся дни» (л. 61[1278], 72[1279]) и практически всегда – **на образ их произнесения**. Им является смирение; так, прп. Феодосий наставляет братию монастыря «с всяким смирением, и с слезами» (л. 63–63 об.[1280], л. 80 об.[1281]). В Житии прп. Евстратия на образ произнесения поучения указывает слово «моля», определяемое, по-видимому, также «неигуменским» положением инока: «...уча и *моля* укрепляше всехъ. И наказоваше глаголя...» (л. 235)[1282]; то же слово используется в описании поучения монастырской братии к иноку (прп. Арефе), – единственному поучению такого рода (л. 256–256 об.)[1283]. В поздних редакциях повествования о прп. Матфее появляется характеристика поучения: «...любезне... наказоваше...» (л. 147 об.)[1284].

Лучшим поучением признается поучение делом, поэтому иногда описание поучения сопровождается **указанием на исполнение проповеди самой жизнью подвижника**. Так, прп. Феодосий, «(сам первее всяку добродетель творя) братию свою учаше» (л. 57 об.)[1285]; прощением разбойников «утверди преподобный яве учение свое о нестяжании...» (л. 64 об.)[1286].

В завершении поучения присутствует своеобразный **«отпуст»** – указание на то, что наставник отпускает слушающих: «...сия глаголав, благослови и отпусти их» (л. 80 об.)[1287], «братию же много поучи... отпусти их» (л. 81 об.)[1288]; подобное же завершение имеет и повествование об иноке Иларионе

(л. 75 об.)[1289]. В поздних редакциях оно появляется и в Житии прп. Матфея (л. 147 об.)[1290].

Иногда в конце поучения присутствует указание на **восприятие его братией**. В Житии прп. Феодосия в этом контексте используется образный строй притчи о сеятеле: «Они же, аки земля добрая, приймаху семя словеси его, и творяху плоды достойны покаяния: ов сто, ов шестьдесят, ов же тридесят, якоже Господь рече[1291]» (л. 57 об.)[1292]. Отсылка к евангельскому тексту подтверждает соотнесение роли игумена и Христа, плод же, о котором идет речь в притче, осмысляется в Печатной редакции как «плод покаяния» из призыва Иоанна Предтечи[1293]. Краткий вариант восприятия поучения представлен указанием на радость и благодарение за него: «...отпущаше их радующихся и славящих Бога, о таковем наказании добляго наставника и учителя их» (л. 75)[1294]; «Братия же все... поклонишася преподобному Антонию до лица земли, о таковом наставнице радостни бывше» (л. 8 об.)[1295]. В предсмертных поучениях мотив восприятия их принимает совсем другое звучание: он соединяется с мотивом оплакивания – «великой печали и плача». Так, предсмертные поучения прп. Феодосия перемежаются указаниями: «Братия же в велицей скорби и печали быша» (л. 81)[1296], «...то слышавше, братия в велику печаль и плачъ впадоша» (л. 81 об.)[1297], «...братия плачь и слезы от очию своею испущаху» (л. 82 об.)[1298].

В отношениях между иноками важную роль играют **отношения духовного наставника и ученика.** Они сводятся к полному послушанию со стороны последнего, для выражения которого используется формула, известная еще по древней агиографии: «все, елико ми велиши творити, створю»[1299]. Именно так отвечает прп. Феодосий на первоначальный отказ прп. Антония принять его к себе в пещеру при первой встрече, тем самым определяется их положение как духовного отца и его чада: «Богодухновеный же Феодосий съ умилениемъ отвеща: Веждь, честный отче, яко промысл(ен)никъ всяческихъ Христосъ Богъ, приведе мя ко твоей святыни, спасти ми ся тобою произволя: темъ же, *елико ми велиши творити, створю*» (л. 49 об.)[1300]. Эта же формула используется в рассказе о пострижении матери прп. Феодосия; звучащая из ее уст, она обозначает совершенную перемену их отношений, которые из отношений матери и сына, где последний играл подчиненную роль, становятся отношениями духовного чада и его наставника (л. 52)[1301]. Формула присутствует и в повествовании об исцелении от страстей

некоего инока прп. Моисеем Угрином как дополнительная характеристика духовной связи иноков (л. 194–194 об.)[1302]. В повествовании об искушении прп. Феодора формула используется дважды, для выражения крайней степени заблуждения подвижника, который принимал за опытного в духовной жизни инока Василия являвшегося ему в образе того искусителя: «Феодоръ же не разумевъ беса его суща... отвеща: твоими отче молитвами добре спеет ми ся... // ...И ныне *аще что повелиши съ усердиемъ сотворю не преслушая тебе:* занеже ползу велику обретохъ души моей наказаниемъ твоимъ... // ...Аще угодно ти есть, въ монастыре да живу, *и прочая вся елика речеши ми сотворю»* (л. 215–216)[1303].

Общение подвижников с мирянами – простыми людьми или с князьями и боярами – также изображается как поучение. Можно говорить о существовании одной схемы изображения такого общения с несколькими вариантами. Простые люди представлены как «многие» или «некии», приходящие к святому за благословением или на исповедь, иногда они приносят пожертвования, – «яже на потребу» (л. 5 об.[1304], 124 об.[1305]), «от имений своих на утешение братии и на устроение монастыря...»[1306] (л. 58)[1307]. Благочестивые люди приходят к святым «пользы ради» (л. 61 об.)[1308], для исповеди и беседы. Содержание бесед и наставлений обычно не раскрывается, говорится только о получении приходящими душевной пользы: они уходят, «велику пол(ь)зу приемше»[1309] (л. 58)[1310].

Общение преподобных с князьями нередко изображается при помощи кратких формул, содержащих просьбу о благословении и молитве. Так, перед военным походом Изяслав, Святослав и Всеволод Ярославичи приходят к прп. Антонию, «молитвы ради и благословения на брань» (л. 105)[1311]; князь Изяслав приходит в монастырь, прося «благословения и молитвы» (л. 6)[1312]. Видимо, под влиянием этих текстов упоминание благословения входит в описание частых приходов князя Святополка: «...на брань или на ловы идый, всегда прихождаше в Печерский монастырь, благословения ради...» (л. 204 об.)[1313].

В патерике имеются сведения о том, как проходили беседы прп. Феодосия с благочестивыми людьми: «...по божественнемъ поучении, представляше имъ той трапезу отъ брашенъ монастырскихъ, хлебъ и сочиво» (л. 61 об.)[1314]. Разговор с преподобным определяется как «божественная беседа» (л. 70 об.)[1315]. Во время таких бесед-поучений происходит насыщение и наслаждение духовной пищей. Князья и бояре «наслаждаются (насы-

щаются)» духовной пищи – «медоточных» или «духовных словес», исходящих «от уст» святых[1316]. При этом в большинстве случаев в Печатной редакции определение «насыщение» заменяется на «наслаждение» (л. 59, 67 об., 70 об., 78 об., 78.2)[1317]. Далее указывается на любовь князя (или боярина) к святому и на ее возрастание после общения с ним; говорится также о благодарности за общение, частых приходах, пожертвованиях на монастырь. Так, например, описывается один из случаев общения прп. Феодосия с князем Изяславом, особенно почитавшим святого и неизменно именуемым в патерике «христолюбивым» («христолюбцем»): «...и тако христолюбивый князь наслаждашеся медоточных словес, яже исхождаху от уст преподобнаго отца нашего Феодосия, и велику пол(ь)зу прием от него, возвратися в дом свой, славя Бога. И от того дне паче начат любити святаго, имущи того яко единаго от древних святых отец, и во всем послушая его» (л. 59)[1318]. Отметим здесь сочетание многих отмеченных выше элементов: указаний на возвращение «в дом свой» (имеющего значение окончания беседы), на восприятие поучения (благодарность Богу за общение), на послушание чада к своему духовному отцу. Подобные описания разговоров князя Изяслава с прп. Феодосием с минимальными изменениями несколько раз повторяются в Житии прп. Феодосия (л. 58 об.[1319], 70 об.[1320]), указывая на особые отношения духовной дружбы, сложившейся между ними.

После длительного противостояния прп. Феодосия и князя Святослава происходит их примирение, и их отношения начинают соответствовать идеалу отношений князя и духовного лица в средневековой христианской культуре; поэтому их общение изображается теперь в соответствии с установившимся литературным образцом: «...уведавъ князь Святославъ о преложении преподобнаго Феодосия отъ гнева, паче же реку отъ обличенья того: возрадовася зело, от многа бо времени желаше беседовати съ нимъ, и *богодухновенныхъ словесъ его насладитися*» (л. 78 об.)[1321]. После этой «душеполезной беседы» князь Святополк уходит «въ домъ свой, славя Бога, яко сподобися съ таковымъ мужемъ беседовати» и после часто приходит к святому, «духовнаго того брашна наслаждаяся» (л. 78.2)[1322]. Подобным образом описывается и общение с подвижниками знатных людей – княжеских бояр: Климента (л. 67 об.)[1323] и сына боярина Иоанна, будущего святого – прп. Варлаама (л. 132)[1324].

Важное значение имеет изображение **общения прп. Феодосия с князем Святославом до их примирения**, посколь-

ку оно отражает положение, в корне противоречащее идеальной, образцовой схеме развития данной ситуации, состоящей в благосклонном наставлении со стороны святого и благодарном восприятии поучения со стороны князя. Это – один из аспектов темы противостояния светской и духовной власти в Патерике. После изгнания из Киева князя Изяслава его братья приглашают прп. Феодосия на обед, на что тот «с дерзновением» отвечает: «...не достоит мне... ити на трапезу Езавели, и причаститися брашну, исполнь сущу крови и убийства...» (л. 76)[1325]. Реакция князей на это обличение подтверждает духовный авторитет святого: «Князи же тыи, слышавше сия, не прогневастася нань, ведуще того праведна быти» (л. 76)[1326]. Однако реакция князя Святослава на последовавшее в дальнейшем письменное обличение святого меняется: «...прочте епистолию ту, разгневася зело, и ударив тою о землю, яко лев рыкну на праведнаго...» (л. 77 об.)[1327]. Это письменное обличение, вызвавшее гнев князя, построенное на примерах и цитатах из Священного Писания, прп. Феодосий написал, «исполнь сый Духа Свята» (л. 76 об.)[1328]. Благодаря первоначальному контексту этой скрытой цитаты из Книги Деяний апостольских[1329] – повествованию о мученической кончине архидиакона Стефана, слова прп. Феодосия приобретают особый вес, а реакция князя, выраженная аллюзией на Первое Послание апостола Петра[1330], снабжается отрицательной характеристикой. Но и в этом случае реакция князя не выходит за грань образца восприятия поучений, задаваемого евангельским текстом; в этом качестве здесь выступает рассказ об отношении царя Ирода к Иоанну Предтече: заключив святого в темницу за обличения, царь не решился причинить ему большего зла и со страхом слушал его наставления[1331]. Подобно тому князь Святослав, «аще и зело разгневался» на прп. Феодосия, «...не дерзну ни единаго зла сотворити тому, ведяше бо его мужа праведна и преподобна быти...» (л. 78)[1332]. В патерике изображается и конфликт боярина Иоанна с иноками, вызванный пострижением его сына, будущего подвижника, прп. Варлаама; в отличие от князя боярин предпринимает активные действия против иноков – выгоняет их из пещеры, что и определяет применение к нему (в скрытой форме) образа волка из евангельской притчи[1333]: «...поим отроки многи, притече на святое то стадо к Пещере, идеже всех разгна» (л. 133)[1334]. В Печатной редакции патерика мотив противостояния духовной и светской властей появляется и в повествованиях о прп. Никоне и прп. Нифонте. Как сме-

лые действия определяется поведение прп. Никона, постригшего в иночество двух княжеских бояр и затем «мужественне» отвечавшего за это перед князем (л. 127)[1335], и прп. Нифонта, обличавшего «князя дерзновенне о законопреступлении его, ревнуя рекшему псаломски: Глаголах о свидениих Твоих пред цари и не стыдяхся[1336]... // ...прещаше сыном Российским мужественне...» (л. 263 об.–264)[1337] за неканоническое поставление митрополита; образ волка в данном случае соотносится с личностью митрополита Клима, неканонично возведенного на кафедру: «...недостойне и неправедне восхищениемъ непщевалъ еси равенъ быти истинному пастыреви, ты же истинный волкъ еси...» (л. 264 об.)[1338].

Конфликт духовной и светской власти в лице прп. Феодосия и князя Святослава находит разрешение в виде уступки со стороны первого: «...что убо, благий владыко, успеет гнев наш на державу твою; но подобает нам обличати и глаголати, еже на спасение души: вам же лепо есть послушати того» (л. 78 об.)[1339]. Дальнейшие описания общения прп. Феодосия с князем Святославом входят в привычное, «образцовое» русло, отвечающее картине, представленной в словах святого. **Мотив «внешнего смирения»** перед светской властью присутствует в словах прп. Феодосия, так отвечающего на просьбу княжеского дружинника варяга Симона исполнить его желание: «О чадо, что просит // твое величество у нашего смирения?» (л. 106 об.–107)[1340], а также в поведении иноков, встречающих приехавшего к ним полном облачении княжеского слуги будущего подвижника, прп. Варлаама: монахи выходят навстречу ему и кланяются, «якоже лепо есть вел(ь)можамъ» (л. 132 об.)[1341].

Со стороны светской власти проявляется **мотив «внутреннего смирения»**: просьбы князей к инокам определяются как «моление» («мольба»), самым ярким примером этого является просьба раскаявшегося князя Изяслава о возвращении изгнанных им монахов (л. 127 об.)[1342]. В поздних редакциях патерика ракурс просьбы-моления приобретает желание князя Изяслава поставить прп. Исайю игуменом в Свято-Димитриевском княжеском монастыре: «...благоверный князь Изяславъ Ярославич, слышав о богоугоднем житии его, моляше преподобнаго Феодосия, да благословит тому игуменство восприяти в монастыре святаго великомученика Димитрия...» (л. 140)[1343].

Таким образом, очевидно, что большинство описаний поучений содержится также в Житии прп. Феодосия – игумена

монастыря и наставника братии. Изменения в топике поучений в Киево-Печерском патерике представлены прежде всего ее восполнением, происходящим еще в редакции Иосифа Тризны и сохраняющемся в Печатной редакции: появляются указания на поучение в Житиях прп. Исайи и прп. Матфея. В Житии прп. Матфея появляется характеристика образа произнесения поучения: «любезне... наказоваше», а также своеобразный «отпуст» – завершение поучения. В повествовании о прп. Антонии появляется упоминание о приходе мирян в монастырь «молитвы и благословения ради».

Расширение библейского семантического фонда проявляется в аллюзии на проповедь Иоанна Предтечи, призывавшего к покаянию, которое признается целью («плодом») всякого наставления[1344]. Используемый в контексте описания конфликта между духовной и светской властью образный строй евангельской притчи о волке, разгоняющем стадо[1345], в Печатной редакции включается в рассказ о неканоничном поставлении на кафедру митрополита Клима; новшеством Печатной редакции являются и характеристики «дерзновенне» и «мужественне», используемые в изображении противостояния духовной и светской власти.

Топос «насыщения» «медоточными (духовными) словесами», присутствующий в описании бесед прп. Феодосия со знатными людьми, в большинстве случаев в Печатной редакции заменяется на «наслаждение», что является свидетельством процесса эстетизации в изображении духовной жизни, свойственного времени.

2.7. Топос соотношения Божественной и человеческой воли

Топос соотнесения Божественной и человеческой воли является одним из важнейших в произведениях агиографического жанра. Он представлен мотивами совпадения или противостояния, которые проявляются на разных этапах агиографической схемы; формы выражения мотивов иногда закрепляются за типом ситуации.

Подвижник стремится следовать в своей жизни Божественной воле, поэтому происходящие с ним события рассматриваются как **совпадающие с ней или же как ей противоречащие**; в последнем случае, речь идет не о противостоянии человека Богу, а о сокрытости или неясности Божественной воли; в этом случае человеческий замысел терпит неудачу. Это пред-

ставление, свойственное всей христианской культуре, находит свое обоснование во многих текстах Священного Писания, в частности, – в словах псалма «Аще не Господь созиждет храм, всуе трудишася зиждущии. Аще не Господь сохранит град, всуе бде стрегий....»[1346], которые появляются в качестве прямой цитаты в Печатной редакции при описании начала строительства каменной Успенской церкви Киево-Печерского монастыря: прп. Антоний «моляшеся прилежно к Вышнему Тектону, яко да Он Сам непорочныма Своима рукама благословит и поспешит создати дом Непорочней Своей Матери, Владычици нашей Богородици. Глаголаше бо подражая Давида: Аще не Господь созиждет дом, всуе труждатися имут зиждущии» (л. 13 об.)[1347].

Соответствие или противоречие Божественной воле каких-либо предприятий является **причиной их совершения или неудачи**. Например, неудача паломничества юноши Феодосия в Святую Землю, которое могло бы завершиться вступлением его в один из тамошних монастырей, объясняется тем, что «Благий Господь не благоволи тому от(ъ)ити от Российския нашея земли, егоже из чрева матерня, пастыря в ней быти словесных Своих овец, пострызаемых в чину ангел(ь)ском иноческом, назнамена» (л. 45 об.)[1348]. Позже юношу Феодосия не принимают ни в одном из киевских монастырей из-за того, что он не может внести никакого вклада, обязательного при поступлении, – из-за «убожества»; настоящая же, духовная причина этого в другом: «Се же Богу тако извольшу, да идет на место, на неже бе из чрева матерня Богом позван, Имже и ведяшеся» (л. 49)[1349]. Позже эта ситуация будет вспоминаться в связи с практикой приема в Печерский монастырь всех приходящих, и тут присутствующее в Основной редакции указание на Божественную волю в Печатной редакции исключается, но в тексте остается мысль о неудаче как об искушении: «...и самъ бе въ искушении томъ...» (л. 56)[1350]. Такое же исключение указания на Божественную волю имеет место в повествовании о чудесном видении ангелов, идущих на место, предназначенное для церкви; в этом случае подчеркивается значение присутствующей здесь топики описания чудесной ситуации (л. 79)[1351]. Пространное повествование о Божественной воле появляется в Печатной редакции в контексте прекращения княжеского гонения на иноков: «Не хотяше бо Бог, да сей всесветлый // светильник, Росское светозарное солнце, преподобный отец наш Антоний, во ином граде, кроме богоспасае-

маго стол(ь)наго града Киева, начинанием благочиннаго жития иноческаго просвещает: но отнюдуже свет православныя веры в всю Российскую землю, чрез благовернаго князя Владымира вос(с)ия, оттуду и луча съвершеннаго закона постническаго чрез преподобнаго отца нашего Антония благоволи, да вос(с)ияет» (л. 12 об.–13)[1352].

Во всех приведенных примерах присутствуют речевые формулы «Господь (не) благоволи», «Богу тако (сице) извольшу (хотящу, благоволящу)», «(не) хотяше Бог». Для указания на внутреннюю, духовную причину происходящих событий они используются также в рассказе о решении прп. Антония поселиться не в одном из киевских монастырей, а в пещере на берегу Днепра (л. 4 об.)[1353], о переселении родителей прп. Феодосия в Курск (л. 44 об.)[1354], о печении просфор юношей Феодосием (л. 46 об.)[1355], о виденном разбойниками чуде (л. 66 об.)[1356], о чуде восполнения меда (л. 70 об.)[1357], о благополучном разрешении ситуации, возникшей в результате непослушания келаря (л. 86)[1358], о перенесении мощей прп. Феодосия (л. 86 об.)[1359], об исцелении больных прп. Агапитом (л. 168 об.)[1360], о мучении в плену прп. Моисея (л. 179)[1361], в словах игумена афонского монастыря, благословляющего прп. Антония на возвращение в Киев (л. 5 об.)[1362].

Варианты формулы «изволением (благоволением) Божиим» нередко употребляются **в описаниях посвящения в игуменский и епископский сан**[1363], а также в рассказе о неожиданном собрании епископов в монастырь на следующий день после обретения мощей святого (л. 89)[1364].

В повествованиях о неожиданных событиях используются формулы «по смотрению (устроению) Божию», «Божиим подвижением». Первая из них присутствует в рассказах об отлучении матери прп. Феодосия для каких-то хозяйственных работ «на село», что позволило юноше уйти в Киев (л. 48 об.)[1365], о нахождении прп. Феодосием попутчиков в Киев в виде купцов (л. 49)[1366] (в этих двух примерах она заменяет предпочтительную в предыдущих редакциях формулу «по случаю (приключаю) Божию»), в описании погребения прп. Феодосия (л. 83 об.)[1367], а вторая – в Печатной редакции в описании собрания множества народа перед монастырем в день закладки новой церкви (л. 79)[1368].

В Киево-Печерском патерике встречаются и неформульные указания на Божественную волю как на причину событий. Так, боярин посылает в монастырь три воза брашна, «Богу ему

возложьшу на сердце» (л. 69)[1369]; к прп. Моисею приходит святогорский монах, «Богу наставляющу» (л. 182)[1370].

В рассказах о процветании Киево-Печерского монастыря, как правило, используется речевая формула «Божиею благодатию» – после построения каменной церкви (л. 55)[1371], во время игуменства прп. Стефана (л. 123 об.)[1372]; так же говорится и о Тмутараканском монастыре, основанном прп. Никоном (л. 128 об.)[1373].

Устойчивое употребление формул «аще Богу угодно», «Богу изволившу», «по изволению Божию (Его)» фиксируется **в повествованиях о желании или просьбе о пострижении в иночество,** как, например, в Житии прп. Варлаама: «...хотел бых, отче, аще Богу угодно, инок быти и жити с вами...» (л. 132)[1374]; в Житии прп. Моисея Угрина формула появляется со Второй Кассиановской редакции, в данном случае она подчеркивает также неизвестность будущей судьбы пленника: «...аще с животом изыду от руки жены сея, никакоже иныя жены взыщу, но черноризец, (*Богу изволившу*) буду...// ... // ...не убоюся зла никоегоже, яко Господь со мною есть, Емуже отселе (по изволению Его) в иноческом житии работати желаю» (л. 191, 192)[1375]. Вариант формулы употребляется также в рассказе о матери прп. Феодосия, которая в результате многочисленных бесед с сыном приняла решение уйти в монашество: «...мати его рече: "...ктому не возвращюся въ градъ свой, но (*тако Богу благоволящу*), иду в монастырь женский, и в нем пострыгшися, пребуду прочая дни моя"» (л. 52)[1376].

Варианты речевого топоса используются также и в указаниях на предполагаемые события: странники из Иерусалима собираются идти назад, «аще Бог изволит» (л. 45)[1377], прп. Феодосий предполагает разрешить проблему нехватки продуктов для братии «Богу благодеявшу нам» (л. 68)[1378].

Случаи противодействия Божественной воли воле человеческой немногочисленны и представлены повествованиями о политических событиях: о неудачном военном походе русских князей против половцев, во время которого «...гневом Божиим побеждени быша христиане...» (л. 105 об.)[1379]. В рассказе о набеге половцев в княжение Святополка Изяславича, когда речь идет о пленении многих мирных людей, употребляется более нейтральное выражение: «Бог попусти» (л. 200)[1380]. В Печатной редакции патерика появляется еще одно подобное указание в рассказе о нашествии половцев: «...попущением Божиим прийде некогда злочестивый Боняк...» (л. 234 об.)[1381]. Бла-

гоприятные политические события также не остаются без указания на их главную причину: «Се же бысть победа, Богомъ дарованная Российской земли...» (л. 204 об.)[1382].

В случаях совпадения Божественной и человеческой воли употребляется формула «(с) Божиею помощию» (л. 133 об.)[1383] и ее варианты «Богу помагающу ему» (л. 55)[1384], «Богу ему поспешествующу» (л. 124 об.)[1385]. Иногда рассказ о важных событиях в монастырской истории включает указание на совпадение Божественной и человеческой воли в виде упоминания двух причин описываемых событий: Божественной помощи, с одной стороны, и с другой – молитвы и благословения духовного отца героя повествования. Наиболее последовательно такие указания включаются в текст поздних редакций Патерика. Когда прп. Феодосий начал искать устав для своего монастыря, «*поспешествова и в том благословение отца нашего Антония и молитва. Ибо по благословению и молению его, Богу сице строящу*, обретеся тогда честный Михаил, инок святаго Студийскаго монастыря...» (л. 9 об.)[1386]. Святой находит Студийский устав, «поспешествующу благословению и молитве преподобнаго Антония» (л. 55 об.)[1387]. Указание на благословение прп. Антония появляется в рассказе о строительстве деревянной церкви прп. Феодосием «по благословению преподобнаго Антония... (Богу помагающу ему)...» (л. 55)[1388]; имя прп. Антония включается в формулу, входящую в рассказ о завершении строительства каменного храма прп. Стефаном: «...благодатию Божиею, молитвами же преподобных отец наших Антония и Феодосия, // в мало лет, и Церковь соверши...» (л. 123 об.–124)[1389].

Формула «молитва и благословение» является крайне важной в семантической структуре Киево-Печерского патерика. Молитва и благословение необходимы для того, чтобы действие человека отвечало Божественной воле. При этом понятие благословения полисемично: благословение подразумевает молитвенное напутствие духовного отца или игумена на конкретное дело (практически каждый сюжет патерика имеет в начале упоминание о благословении), а также является обозначением чуда, которое в качестве Божьего ответа на молитву подвижника – «благословения Божия» – обнаруживает Божественную волю, согласную с человеческой. Благословение является основной формой общения игумена и братии, за «молитвой и благословением» приходят в монастырь миряне. В завещании «тысяченачальника» Георгия молитва и благословение противоположены библейской «формуле» заклятия[1390]: «Кто убо не восхо-

щет благословения и молитвы святаго Феодосия и уклонится от него, той возлюбит клятву и да приидет ему» (л. 95)[1391].

Таким образом, становится очевидно, что в Киево-Печерском патерике топос соотнесения Божественной и человеческой воли представлен в Житии прп. Феодосия и в Житиях тех святых, повествования о которых изначально входили в его текст, а также в Сказании о церкви Печерской. За пределами этих произведений топос проявляется в единичных случаях, которые возникают в редакциях начиная со Второй Кассиановской. Изменения в рассматриваемой топике в поздних редакциях патерика сводятся преимущественно к увеличению случаев использования данного топоса в тексте. Кроме того, в Печатной редакции в Житии прп. Антония появляется цитата из Псалтири, которая признается библейским основанием топоса соотнесения Божественной и человеческой воли: «Глаголаше бо подражая Давида: Аще не Господь созиждет дом, всуе труждатися имут зиждущии[1392]» (л. 13 об.). Формулы «аще Богу угодно», «Богу изволившу», «по изволению Божию (Его)», используемые для выражения желания принять монашество, появляются со Второй Кассиановской редакции в повествовании о прп. Моисее Угрине, при этом в Печатной редакции в данном фрагменте используются две подобных формулы. В редакции 1661 г. в контексте рассказа о нашествии половцев появляется редкое указание на несогласие Божественного Промысла с человеческими замыслами. Двухчастные формулы с указанием на Божественную помощь, а также – молитву и благословение духовного наставника появляются в Печатной редакции в рассказе о введении Студийского устава в Житиях прп. Антония и прп. Феодосия. Присутствует и изменение формул за счет их расширения: в повествовании о строительстве деревянной церкви указание на Божественную помощь превращается в двухчастную формулу благодаря введению имени прп. Антония, а двухчастная формула, сопутствующая рассказу о завершении строительства каменного храма прп. Стефаном, включает имена обоих основателей монастыря – прпп. Антония и Феодосия. В повествованиях о неожиданных событиях в Печатной редакции формулы «по смотрению (устроению) Божию», «Божиим повелением» иногда заменяют предпочтительную в ранних редакциях формулу «по случаю (приключаю) Божию».

Редкое явление представляет собой исключение данного топоса из текста Печатной редакции: в рассказах о первона-

чальной неудаче юноши Феодосия в киевских монастырях, а также о видении ангелов, идущих на место, предназначенное для церкви. Это происходит в результате творческой переработки текста: в первом случае таким образом подчеркивается значение события как искушения, а во втором – усиливается значение топики описания чудесной ситуации.

2.8. Описание кончины и погребения подвижников в Киево-Печерском патерике

В средневековой христианской культуре кончина подвижника имела значение итога, венца всей его жизни, и потому изображение ее являлось важным элементом агиографического повествования, имеющим особую сюжетную схему. В наиболее полном варианте эта схема включает в себя следующие элементы: предвидение приближающейся кончины или предуведомление о ней, прощание с братией, поучение к братии, будущему игумену, к князю, предсмертное обещание помощи, молитва, сама кончина, которой нередко предшествует чудесное видение, описание горя братии (оплакивание), погребение, указание на нетление мощей как свидетельство святости, описание небесного заступничества за живущих (посмертные чудеса). Образный строй повествования часто бывает связан с особенностями подвижничества святых и их чудотворных дарований.

В редакциях XVII в. появляется целый ряд отсутствовавших ранее рассказов о кончине святых: прп. Стефана (л. 125 об.)[1393], прпп. Спиридона и Никодима Просфорников (л. 231)[1394], прп. Иоанна Многострадального (л. 199), прп. Арефы (л. 257 об.), прп. Никиты (л. 157 об.), прп. Тита (л. 260 об.). В Печатной редакции впервые появляется описание погребения прп. Ефрема (л. 138 об.) и прп. Агапита (л. 172).

Предсмертное обещание братии молитвенной помощи и заступничества содержится в Житиях двух основателей Киево-Печерского монастыря – преподобных Антония и Феодосия. В Житии прп. Антония оно состоит из двух частей: во-первых, это обещание помогать всем подвизающимся в обители и с верой приходящим в нее: «...обещаяся, яко и по отшествии своем не имать оставити места того святаго, на нем же подвизася; но имать всегда назирати, и посещати, пекийся о нем и помагая живущим в нем, притекающим с верою к нему» (л. 12 об.)[1395]. Вторая часть обещания содержит мысль, очень важную для местной духовной традиции и вызывавшую впо-

следствии много споров и толкований. Это обещание молитв о том, чтобы все подвизающиеся в Печерской обители отходили к вечной жизни в покаянии и были помилованы Богом. С ним связано устойчивое предание, которое в начале XVIII в. всеми силами стремились искоренить московские богословы, о том, что всем скончавшимся и погребенным в Печерском монастыре будут прощены их грехи. В Печатной редакции патерика содержится обещание прп. Антония «молитвами своими ходатайствовати, да якоже сам исхождаше от тела, покаяния исполнь, и о помиловании известен, такожде сподобятся и прочии ту сущии, имущие к нему любовь, в покаянии исходити и помиловани быти» (л. 12 об.)[1396]. Житие прп. Антония относится к числу самых поздних добавлений в Киево-Печерский патерик, поэтому источник приведенного фрагмента нужно искать в более раннем тексте, а именно – в Сказании об Онисифоре: «...не могу преступити обета моего, иже вамъ обещахся, яко всякъ положенный зде помилованъ будетъ, аще и грешенъ будет... Молихъ бо ся Господу Богу моему и Его Пречистой Матери, да ни единъ от сего монастыря, осужденъ будетъ въ муку. Господь же рече ми, яко слышати ми гласъ Его: Азъ есмъ рекий Аврааму, десяти ради праведник не погубити града[1397], то колми паче тебе ради, и сущихъ с тобою, помилую и спасу грешника: Аще зде постигнетъ умрети, въ покои будет... Пиминъ же игуменъ въ мнозе недоумении бывъ о страшней сей вещи... И бысть ему явление некое от Бога, тако глаголюще: Понеже зде мнози грешныи положени быша, и вси прощени быша, ради угодившихъ ми святыхъ, иже в пещере...» (л. 19)[1398].

Предсмертное обещание молитвенной помощи прп. Феодосием является традиционным для агиографии: «...аще и телом отхожду от вас, но духом всегда буду с вами» (л. 82 об.)[1399]. По предположению Т. Р. Руди[1400], эта речевая формула, нередкая в житиях преподобных, восходит к тексту Послания к Колоссянам апостола Павла: «Аще бо и плотию отстою, но духомъ с вами есмь...»[1401]. Это обещание дважды повторяется в рассказе о посмертном чуде прп. Феодосия избавления боярина от княжеского гнева (л. 84)[1402], что неизбежно приводит к акцентированию внимания на нем.

Однако мотив прощения грехов всем подвизавшимся в Печерском монастыре, погребенным там, а также имеющим любовь к этому святому месту, явно имеет особое значение в Киево-Печерском патерике. Он проявляется в Послании Поликарпа, где погребение рядом со святыми и поминание в мо-

настырском синодике является практически синонимом занесения имени человека в Книги Вечной Жизни: «Блаженъ иже с теми сподобится положен быти, блаженъ и спасенъ // иже с теми сподобится написан быти...» (л. 232)[1403]. Погребение в монастыре упоминается и в предсмертном наставлении прп. Афанасия: «...молитеся Господу И(и)сусу Христу и Его Пречистой Матери, и преподобным отцем Антонию и Феодосию, да скончаете живот свой зде и съ святыми отци погребени быти сподобитеся въ пещере» (л. 243 об.)[1404]. Желание быть погребенным в «блаженной персти» Печерского монастыря высказывается и свт. Симоном (л. 268)[1405]. Влияние небесных молитв прпп. Антония и Феодосия упоминается в контексте описания посмертной участи души в Житии прп. Пимена: «...аще сего не избавитъ молитва преподобныхъ Антония и Феодосиа, страшнаго Судии не избежитъ суда» (л. 229)[1406].

Обещание святыми молитвенной помощи нередко включает в качестве необходимого условия получение ими дерзновения в заступничестве, как в предсмертном обещании прп. Феодосия, где в зависимости от него находится процветание монастыря: «...о семъ разумейте дерзновение мое къ Богу: егда увидите вся благая въ монастыри семъ умножающася, ведите близь Владыки Небеснаго мя суща, егда ли увидите оскудение и вся умаляющася, тогда разумейте, далече мя от Бога быти, и не имуща дерзновениа молитися къ Нему» (л. 82 об.)[1407]. Подобное упоминание молитвенного дерзновения присутствует в ответе прп. Феодосия на просьбу Симона варяга молиться о нем и о всем его роде (л. 107)[1408] и в предсмертных словах прп. Марка: «...аще прийму дерзновение, не забуду о тебе молити...» (л. 209 об.)[1409]. В виде констатации мотив дерзновения присутствует в словах одержимого злым духом человека: «Кая полза мне есть съ мертвыми братися? Тыи бо ныне болшее дерзновение имутъ къ Богу молитися о своихъ черноризцех и о приходящих къ ним...» (л. 159 об.)[1410].

Предсмертные поучения произносятся, как правило, игуменами; исключения из этого правила представляют те случаи, когда подвижник имеет какой-то исключительный духовный опыт или у него устанавливаются особенные отношения с князем, как у прп. Прохора с князем Святославом. В Житии прп. Феодосия содержатся предсмертные поучения к братии, к будущему игумену (прп. Стефану) и князю. Поучение к братии касается сущности иноческой жизни: «...о спасении души, и богоугоднемъ житии, о пощении же, и къ Церкви тщании,

и въ той съ страхомъ стоянии: о любве и покорении, не токмо къ старейшимъ, но и къ сверстнымъ себе...» (л. 80 об.)[1411], о послушании игумену (л. 82)[1412]. Послушание игумену упоминается и в поучении воскресшего прп. Афанасия (л. 243 об.)[1413]. В наставлении к будущему игумену главными являются его пастырские обязанности: «...о пастве святаго стада учаше его...» (л. 82)[1414]. В поздних редакциях к ним добавляется требование точного соблюдения монастырских установлений: «...якоже устроих въ службах, тако держи предания монастырская: Устава не изменяй, но твори вся по закону и по чину монастырскому» (л. 82)[1415]. В поучении к князю преобладает государственная тема: кроме наставления «о благочестии», святой поучает князя, «како хранити православие и попечение имети о святых церквах» (л. 80 об.)[1416]. Поучение к князю прп. Прохора посвящено теме личного спасения, что определяется, по-видимому, отношениями духовной дружбы, возникшими между ними: «...преподобный же много поучи князя о милостыни, о будущем суде, о вечной жизни и о безконечной муце» (л. 204 об.)[1417]. Частный характер имеет и поучение прп. Николая Святоши к слуге Петру, наполненное скрытыми цитатами и аллюзиями на библейские тексты (л. 249–249 об.)[1418].

Мотив приготовления к смерти в тексте Киево-Печерского патерика получает различное воплощение. В Печатной редакции в Житии прп. Антония появляется пространное рассуждение о приготовлении к смерти, необходимом каждому человеку. Оно представляет собой сочетание прямых и скрытых цитат из Священного Писания, отвечающих темам исполнения заповедей, постоянной готовности к смерти и ее радостного ожидания: «...коего приуготовления на честную пред Господем смерть преподобному отцу нашему Антонию требе бысть; иже имея добродетельное жилище в пещере, аки во всегдашнем гробе, можаше глаголати с апостолом: По вся дни умираю. Темже и с пророком неложными усты по вся дни глаголаше: Уготовихся и не смутихся сохранити заповеди Твоя. Готов убо сам сый своим сердцем преподобный, и ниже о своих делех смущен, точию смутися, да не богоизбранное свое стадо смущенно оставит, яко исполнитися в словесех преподобнаго речению сему апостольскому: Обдержим есмь от обою, желание имый разрешитися и с Христом быти, много паче лучше, а еже пребывати в плоти, нужднейше есть вас ради»[1419] (л. 14 об.–15)[1420]. В максимально сжатом виде мотив приготовления к смерти содержится в призыве «готовъ буди» прп. Ни-

колая Святоши, обращенном к врачу Петру (л. 249 об.)[1421] и в отрицательном определении духовного состояния прп. Феофила прп. Марком: «неси готовъ на исходъ» (л. 207 об.)[1422].

Иногда мотив воплощается в указании на подвижническую или просто добродетельную жизнь. Так, прпп. Феодора и Василия братия погребает в Варяжской пещере, где они «трудолюбне и богоугодне подвизастася» (л. 222 об.)[1423]. В данном контексте в повествовании о прп. Моисее Угрине упоминается шестилетнее мучение в плену, а затем десятилетнее подвижничество в монастыре (л. 194 об.)[1424], а в повествовании о прп. Афанасии – его «богоугодное житие» (л. 243)[1425]. В повествовании о кончине прп. Феодосия подобное указание появляется со Второй Кассиановской редакции: «...преподобный отец наш Феодосий, богоугодне пожив, на конец жития прииде...» (л. 80 об.)[1426]. В Печатной редакции патерика указание на добродетельную жизнь практически становится обязательным элементом: известию о кончине прпп. Спиридона и Никодима предшествует указание на их тридцатилетнюю подвижническую жизнь в монастыре (л. 231)[1427]; упоминание многих «трудов» во время земной жизни предваряет известие о кончине прп. Нестора Летописца (л. 275 об.), прп. Тита (л. 260 об.)[1428], прп. Дамиана (л. 143 об.)[1429], прп. Никона (л. 131)[1430]; также и прп. Агапит приближается к смерти «по многзех же трудех и подвизех богоугодных...» (л. 171)[1431].

Иногда к описанию добродетельной жизни примыкает указание на болезнь подвижника[1432]. Наибóльшую смысловую нагрузку подобные указания имеют в кратких повествованиях о святых. Так, в Житии прп. Феодосия упоминания его болезни: «...зимой раззнобляем, огнем же распаляем, изнеможе преподобный зело и возлеже на одре...» (л. 81)[1433], «...уже бо преподобный болезнию зело изнемог» (л. 82)[1434] – находятся внутри описания приготовления к кончине и самой кончины; в более кратких житиях болезнь имеет значение приближения кончины, как в повествовании о прп. Прохоре, который «пожи лета довольна богоугодно, житием непорочным и жестоким, по сем разболеся, князь же Святополк изшел бяше на брань противу половцем. Тогда посла к нему блаженный, глаголя: яко приближися уже час исхода моего от тела...» (л. 204)[1435]. В некоторых случаях присутствует краткое указание на жизнь, болезнь и смерть, как в повествовании о прп. Афанасии, который «свято и богоугодно житие имый. Иже много болевъ умре...» (л. 243)[1436] и о брате прп. Феофила прп. Иоанне, кото-

рый, «добре Богу угодив, разболеся и умре...» (л. 208)[1437]. При этом в Печатной редакции значение болезни как предвестницы смерти иногда подчеркнуто по сравнению с ранними редакциями, как, например, в Житии прп. Исаакия: «И тако живущу ему, приспе конец живота его, и разболеся в пещере» (л. 153)[1438] и прп. Агапита: «По многех же трудех и подвизех богоугодных разболеся сам безмездный сей врач, блаженный старец Агапит» (л. 171)[1439], после чего святой умирает, «мало поболев» (л. 172)[1440]. В Житии прп. Варлаама упоминание о болезни в наибольшей степени лишено «этикетности», поскольку включено в контекст подробного описания ситуации: святой заболевает, возвращаясь из паломничества в Святую Землю, и умирает, не дойдя до своего монастыря (л. 135 об.)[1441].

В Житии прп. Нифонта структурно-логическая связь между описанием болезни и кончины святого проявляется наиболее ярко благодаря комментарию: «...постиже его ту болезнь зел(ь)на (*яже честную пред Господем смерть сего преподобнаго предвари*)...» (л. 265 об.)[1442]; после чудесного видения святой сам говорит: «...ныне вем, яко сия болезнь посещение от Бога есть» – и умирает, «поболев тринадесять дней» (л. 266–266 об.)[1443]. Исключение, подтверждающее общее правило, согласно которому указание на болезнь присуще описанию кончины, представлено в Житии прп. Пимена, проведшего в болезни всю жизнь: предвестием его смерти явилось чудесное видение трех огненных столпов над монастырем и внезапное выздоровление святого (л. 228)[1444].

В патерике описаны несколько случаев, в которых тяжелая болезнь не привела к смерти, однако в каждом из них болезнь была предвестницей смерти и именно потому смогла послужить к раскаянию грешников, и исцеление стало началом их праведной жизни[1445], как в повествованиях о прп. Тите (л. 259)[1446], прп. Еразме (л. 252 об.)[1447] и прп. Арефе (л. 256 об.)[1448].

В Киево-Печерском патерике несколько раз звучит **предсмертная молитва святых**. Молитва прп. Дамиана содержит просьбу о неразлучном пребывании в Царствии Божием вместе с прп. Феодосием. (л. 143 об.)[1449]. Молитва прп. Феодосия посвящена избавлению его души от воздушных мытарств, а начало ее представляет собой аллюзию на Гефсиманскую молитву Иисуса Христа[1450], которая по праву является образцом предсмертной молитвы в христианской культуре: «Воля Божия да будеть, якоже благоизволи о мне, тако и да створит: Но обаче молю Ти ся Владыко мой И(и)сус(е) Христе, мило-

стивъ буди души моей, да не усрящеть ю противныхъ лукавство, но да приймуть ангели Твои, проводящии чрезъ темныя мытарства, приводящии же къ Твоего милосердия свету» (л. 81)[1451]. Просьба об избавлении от мучений при прохождении через мытарства содержится и в молитве прп. Феофила, которая включает многочисленные фрагментарные аллюзии и цитаты из церковных молитвословий: «Владыко Человеколюбче Господе Иисусе Христе, Боже мой, не хотяй смерти грешником, но ожидая обращения тех[1452], ведый неможение наше, Царю Пресвятый, Утешителю Благий, болящим здравие, грешником спасение, изнемогающим укрепителю, падающим вос(с)тание, молютися в час сей, удиви на мне недостойнем милость Свою, и приими излияние гор(ь)ких моих слез, и излий на мя благоутробия Твоего неисчерпаемую пучину: еже не искуситимися от воздушных мытарств, ниже обладану быти князем тьмы молитв ради великих угодников Твоих преподобных отец наших Антония и Феодосия Печерских, и всех святых, от века Тебе благоугодивших» (л. 211 об.). Эта пространная молитва появляется со Второй Кассиановской редакции вместо текста: «Проразуме скончание свое быти близъ: Темже начат молитися Богу прилежно, да приятны будут слезы его...» (л. 211 об.)[1453].

Перед смертью некоторым печерским подвижникам являются **видения**. Они сопровождают кончину прп. Феодосия (л. 83)[1454], прп. Пимена Многоболезненного (л. 228, 229)[1455], прп. Дамиана (л. 144)[1456], прп. Нифонта (л. 266)[1457], прп. Евстратия (л. 236)[1458], прп. Арефы (л. 256 об.)[1459]. В гласе, который слышит подвижник во время видения, обычно звучит цитата из Священного Писания, служащая оценке ситуации: так, кончину прп. Еразма, пожертвовавшего свое имение на украшение Печерской церкви, предваряет явление ему Пресвятой Богородицы, в словах Которой присутствует скрытая цитата из Псалтири: «...в третий же день пойму тя чиста к Себе, возлюбльшаго благолепие дому Моего[1460]» (л. 255)[1461]. Прп. Феофилу, который большую часть своей подвижнической жизни провел в покаянном плаче, перед смертью является ангел, в словах которого посредством цитирования Евангелия подтверждается истинность его покаяния: «...посланъ есмъ поведати тебе радость, да съ веселиемъ от(ъ)идеши к Рекшему: Блаженни плачущии, яко тии утешатся[1462]» (л. 212)[1463].

Следующим элементом топики в описании праведной кончины является **прощание умирающего с иноками и их пе-**

чаль. При описании прощания используется речевая формула «(любезне) целова (всех)», как, например, в повествовании о прп. Феодосии, который, узнав о приближении кончины, «призва всю братию, и тако по единому всех любезне целова, плачущих и рыдающих о разлучении таковаго им пастыря» (л. 82)[1464]. С помощью той же формулы говорится и о прощании с братией прп. Дамиана (л. 144 об.)[1465], и о прощании с князем Святославом прп. Прохора (л. 204 об.)[1466].

В Житии прп. Феодосия, игумена монастыря, топос «великой скорби (печали)», характерный для житий основателей монастырей[1467], присутствует в контексте известия о приближении кончины святого, его предсмертного поучения и самой кончины. Повествование включает несколько проявлений топоса: «Братия же в велицей скорби и печали быша...» (л. 81)[1468]; «...братия в велику печаль и плачь впадоша» (л. 81 об.)[1469]; «...братия плачь и слезы от очию своею испущаху» (л. 82 об.)[1470]; после кончины «братия сътвориша над ним плачь велик...» (л. 83)[1471]. Подобным образом изображается и реакция князя: «...уведавъ истее преставление его, плакася по нем много» (л. 83 об.)[1472]. Интересно, что вариант рассматриваемой формулы употребляется в рассказе о преследованиях со стороны князя, угрожавших жизни прп. Феодосия: «И оттоле промчеся, на заточение осужденну быти Феодосию. Тогда братия въ велицей печали // бывше, моляху преподобнаго да престанетъ обличати его» (л. 77 об.–78)[1473]. Неформульное выражение топоса великой скорби и печали имеется в повествовании о прп. Феофиле, где изображение его горя при расставании с прп. Марком смыкается с описанием подвига непрестанного плача о своих грехах (л. 211)[1474].

Кончина преподобных изображается в Патерике при помощи нескольких речевых формул, используемых и в других жанрах древнерусской литературы, например в летописях. Одна из них – «успе (почи) (о Господе с миром)»[1475]. Она присутствует в Житиях прп. Никона (л. 131)[1476], прп. Варлаама (л. 135 об.)[1477], прп. Матфея (л. 148)[1478], прп. Пимена (л. 229 об.)[1479], прп. Нифонта (л. 266 об.)[1480]. С помощью той же формулы изображается кончина «нетерпеливого брата» – инока, часто уходившего из монастыря и снова туда возвращавшегося (л. 64)[1481], матери прп. Феодосия, принявшей постриг в одном из киевских монастырей (л. 52)[1482], а также инока, сподвижника прп. Никона (л. 128)[1483]. Принадлежность к иноческому чину является номинальным свидетельством об их до-

бродетельной жизни и ее праведном конце; это делает возможным использование тех же литературных средств, что и в повествованиях о святых.

Иногда описания кончины подвижников расширяются характеристиками «с миром», «в добре исповедании». Последняя из них ведет свое происхождение от текста Священного Писания, где имеет контекст «пограничного» повествования о жизни и смерти[1484]. Она используется в описаниях кончины матери прп. Феодосия (л. 52)[1485], прп. Исаакия (л. 153)[1486]; со Второй Кассиановской редакции появляется в повествовании о прп. Матфее (л. 148)[1487], в редакции Иосифа Тризны – в Житии прп. Исайи (л. 141 об.–142)[1488], а в Печатной – в Житии прпп. Спиридона и Никодима (л. 231)[1489].

Еще одна формула, сообщающая о кончине подвижника, – «отойти ко Господу (ко Христу)»[1490]. Варианты ее используются в сообщении о приближении кончины прп. Феодосия (л. 80 об.)[1491] и несколько раз – в Житии прп. Марка (л. 207 об.[1492], 210 об.[1493], 212[1494], 212[1495]). В повествовании о прп. Стефане в Печатной редакции в ней используется образ пастыря (в соответствии с принципом Imitatio), обусловленный епископским саном святого: «...ко Христу, пастырей Начальнику отъиде...» (л. 125 об.)[1496], а в Житии прп. Еразма данная речевая формула расширяется за счет упоминания Богородицы, явившейся иноку перед его смертью: «...радуяся отъиде к Господу и к Рождшей Того, по проречению Ея» (л. 255)[1497]. В Сказании о церкви Печерской в Печатной редакции она заменяет формулу «отойти (от) света сего» (л. 114)[1498], вариант которой присутствует в Житии прп. Алимпия вместе с обещанием молитвенной помощи; в строении этого фрагмента, как в ранних, так и в поздних редакциях патерика, явно видна аллюзия на прощание Христа с учениками и обещание им Святого Духа, Утешителя[1499]: «...азъ бо уже *отхожду от мира сего*, якоже яви ми Господь, тебе же не имам оставити скорбна» (л. 166 об.)[1500].

Формула «(с миром) предаде дух свой в руце Господеви» ведет свое начало от слов 30-го псалма[1501] и от предсмертных слов Иисуса Христа на кресте[1502], реминисценцией которых является описание в Деяниях святых апостолов мученической смерти св. архидиакона Стефана[1503]. Включение рассматриваемого библейского фрагмента в описание кончины святого человека полностью отвечает принципу Imitatio Christi, столь важному в иноческих житиях[1504]. Поэтому данная речевая формула – едва

ли не самая употребительная в повествованиях о кончине печерских подвижников. Она используется в Житиях прп. Алимпия (л. 167 об.)[1505], прп. Иоанна Многострадального (л. 199)[1506], прп. Прохора (л. 204 об.)[1507], прп. Марка Печерника, в рассказе о чуде с иноком, воскресшим и вновь умершим по слову преподобного (л. 207 об.–208)[1508]; с помощью этой формулы как кончина праведника изображается смерть врача Петра, бывшего слуги прп. Николая Святоши (л. 250)[1509]. В описании кончины прп. Дамиана в Печатной редакции формула получает расширение, возникшее, по-видимому, из соединения двух вариантов текста ранних редакций[1510]: «...с миром предасть душу свою в руце Господу, пришедшим по него ангелом...» (л. 144 об.)[1511].

В описании кончины прп. Феодосия рассматриваемая формула сочетается со скрытой цитатой из Священного Писания, которая уже в византийской агиографии имела значение формулы: «...предасть святую душу свою в руце Божии, и приложися к святым отцем[1512]» (л. 83)[1513]. В Киево-Печерском патерике речевые формулы праведной кончины «отдасть дух свой в руце Господеви», «почи (успе) о Господе» нередко имеют продолжение в виде указания на положение тела усопшего в пещере, рядом со святыми отцами. Упоминание в таком контексте совершенно конкретного действия – погребения – было отражением принятой практики и, в то же время, возможно, аллюзией на библейскую формулу «приложился к отцам своим». Нельзя не предположить в данном случае и влияния молитвословия, используемого в Православной Церкви при погребении: «Со святыми упокой, Христе, душу раба Твоего»[1514].

Описание погребения святых включает следующие элементы: братия, «опрятавше» тело святого, погребают его «с (великою) честию» («честно», «достойне»), «по обычаю» (или совершив пение «по обычаю»); указание на «честное погребение» заменяется иногда выражением «положиша (погребоша) в пещере со святыми отцы», где святой «почивает нетленно» телом, в то время как духом предстоит Небесному Престолу. Наиболее полное описание погребения содержится в Житии прп. Феодосия: «...братия сътвориша над нимъ плачъ великъ, и потомъ вземше его, несоша въ церковъ, и по обычаю святое пение сотвориша... // ...несше преподобнаго в преждереченную пещеру, положиша его в ней честно, и запечатлевше отъидоша...» (л. 83–84 об.)[1515]. Более или менее полный набор элементов содержится в описании погребения прп. Пимена (л. 229)[1516],

прп. Ефрема (л. 138 об.)[1517], прп. Дамиана (л. 144 об.)[1518], иноков в Житии прп. Марка (л. 207 об., 208)[1519]. В описании погребения прп. Феофила упоминание конкретных подвижников заменяет формулу «в пещере, со святыми отцы»: «Честное же его тело положиша в пещере достойне, с любимым ему братом блаженным Иоанном, близ преподобнаго Марка» (л. 212 об.)[1520]. Другой особенностью повествования является подробное описание обряда погребения, включавшего возлияние на тело святого покаянных слез, собранных им в сосуд, и благовоний, принесенных ангелом (л. 212 об.)[1521]. Указание на «опрятание» тела усопшего подвижника содержится в рассказе о прп. Исаакии (л. 153)[1522] и прп. Алимпии (л. 267 об.)[1523]; в Печатной редакции оно появляется в Житии прп. Агапита (л. 172)[1524]. Особое описание погребения содержится в повествовании о прп. Прохоре, которого почитавший его князь Святополк «въ гроб вложи рукама своима» (л. 204 об.)[1525].

Единственное в патерике описание смерти и погребения инока, умершего, не раскаявшись в грехах, диаметрально противоположно принятому образцу: если обычно погребение изображается как «достойное», «честное», совершаемое «по обычаю», то здесь предстает ужасная в своем внешнем неблагообразии картина: братия хоронит человека, «очи и уста имуща отверсте, руце же растяженне» (л. 260)[1526].

Известие о погребении святого иногда дополняет (или заменяет) **указание на «положение (нахождение)» в пещере его нетленных мощей**, которые, будучи «чудотворными», «подают помощь» всем приходящим[1527]. Такое указание присуще повествованию о прп. Григории (л. 177 об.)[1528], но в большинстве случаев оно является дополнением позднейших редакций. Так, оно появляется в рассказе о греческих зодчих и иконописцах, окончивших свою жизнь в Печерском монастыре, «идеже и доныне лежатъ нетленно» (л. 116)[1529], и о прп. Матфее, «егоже честные мощи лежат нетленно в пещере со святыми отцы...» (л. 148)[1530]. Причиной этого является развитие в XVI–XVII веках антитезы «дух–тело», представляющей основу описания кончины и следующего за ней погребения, которая и проявилась в текстах поздних редакций[1531]. Наиболее полное воплощение она получила в повествовании Печатной редакции о прп. Тите: «И почивает телом нетленным в пещере, исполненной святых, аки в дольнем небе; духом же равноангельным в горнее небо на вечный покой вознесен руками прежде явльшихся ему ангелов» (л. 260 об.)[1532], появляется

она также в Житиях прп. Марка (л. 210 об.)[1533] и прп. Нифонта (л. 266 об.)[1534]. Нетление мощей рассматривалось как свидетельство получения святым блаженства и молитвенного дерзновения в вечной жизни; так, например, прп. Арефа «чудотворным мощей своих нетлением блаженство свое... свидетельствует» (л. 257 об.)[1535]. Поэтому упоминание о нетленности мощей святых становится практически обязательным в Печатной редакции; указанная выше формула «идеже (в пещере) и доныне (пребывают (стоят) нетленны)» появляется в Житиях прп. Иоанна Многострадального (л. 199)[1536], прп. Нестора (л. 276), заменяет краткие фразы ранних редакций в рассказах о погребении прп. Григория (л. 177 об.)[1537], прпп. Феодора и Василия (л. 222 об.)[1538], прп. Варлаама (л. 135 об.)[1539], прп. Евстратия (л. 236–236 об.)[1540].

Антитеза **«дух–тело»** в Печатной редакции дополняется, а иногда заменяется антитезой **«временная жизнь – вечная жизнь»**[1541], которая появляется в ранних редакциях, но особенное распространение получает в редакциях XVII в. Противопоставление временного и вечного неоднократно звучит в словах прп. Марка: «...остави уже живот сей временный и прейди на вечный...» (л. 207 об.)[1542], «...несть ти требе видети маловременнаго сего света, проси у Господа, да узриши славу Его въ присносущнемъ свете...» (л. 210)[1543]. Антитеза может быть представлена и одной своей частью, как в описании кончины прп. Николая Святоши: «...совершенне свято по имени житие стяжав, преставися на вечный живот...» (л. 250)[1544]. Внимание к противопоставлению временного и вечного в поздних редакциях прослеживается в распространении его краткой формы в Житии прп. Агапита: «...аще же и преставилъ его Богъ, от жития временнаго въ обители сей, но живот вечный дарова ему въ обителех // небесныхъ...» (л. 172–172 об.)[1545]. Рассматриваемая антитеза, в полном или усеченном виде, появляется с редакции Иосифа Тризны в повествованиях о прп. Исайе (упоминается окончание «временного жития» л. 142)[1546], и прп. Иеремии (л. 146)[1547], а в Печатной редакции – в Житиях прп. Ефрема (л. 138 об.)[1548], прп. Никиты (л. 157 об.)[1549], прп. Марка (л. 210 об.)[1550], прп. Арефы (л. 257 об.)[1551]. Особое звучание оппозиция временного и вечного приобретает в Житии прп. Нестора благодаря его таланту и труду летописца: «И тако добре угоди Творцу летом; к Нему же по летех временных довольных преставися на вечность» (л. 275 об.). Она появляется в скрытом виде в тех описаниях кончины, которые стро-

ятся на особенностях жизни и подвига святых – прп. Моисея Угрина, который «...обретеся достоинъ блаженства чистыхъ сердцемъ. И на зрение Божие лицемъ к лицу преселися...» (л. 194 об.–195), и прпп. Феодора и Василия: «...уснуста честною своею пред Господем смертию оба преподобныи, и изведе Господь из темницы душа их исповедатися Имени Его Святому во свете присносущнем» (л. 222 об.). В обоих этих случаях пространный текст Печатной редакции заменяет краткую речевую формулу более ранних редакций «скончался(-стася) о Господе»[1552]. В Печатной редакции в описании кончины появляется новая формула «(вос)прият блаженную кончину», которая используется в повествованиях о ставшем печерским иноком врачу-«арменину» (л. 172 об., в Житии прп. Агапита)[1553] и о прп. Евстратии (л. 236)[1554].

Таким образом, большинство изменений топики в описании кончины и погребения подвижников представлено ее восполнением, которое проявляется в распространении в тексте патерика формул «успе (почи) (о Господе с миром)», «в добре исповедании», «отойти ко Господу (ко Христу)», «(с миром) предаде дух свой в руце Господеви». Последняя в Печатной редакции практически всегда дается полностью, в то время как ранее чаще всего представлена в сокращенном виде: «предаде (предасть) дух». Тема избранного места, присутствующая в Киево-Печерском патерике в ракурсе веры в прощение грехов всех людей, похороненных в монастыре, в Печатной редакции появляется в Житии прп. Антония.

В поздних редакциях патерика значение приготовления к смерти приобретает указание на многолетнюю подвижническую жизнь с формульными упоминаниями в данном контексте «трудов», «долговременного», «богоугодного жития», лишь изредка появлявшихся ранее. С течением времени все более подчеркивается значение указания на болезнь как предвестия близкой кончины. Обязательным элементом описания кончины и погребения преподобных в Печатной редакции становится указание на «положение» или «нахождение» их нетленных мощей в пещере. Новшеством Печатной редакции является также определение «блаженная кончина».

В соответствии с общей тенденцией к утверждению духовного авторитета подвижников, в наибольшей степени проявившейся в Печатной редакции, в предсмертном завещании прп. Феодосия в редакции Иосифа Тризны, а вслед за ней – и в Печатной, появляется тема необходимости строгого со-

блюдения монастырского устава и предания, несогласие с которым братии могло стать причиной изгнания из монастыря прп. Стефана (л. 82).

Расширение библейского семантического фонда описания кончины и погребения подвижников происходит в появляющемся в Житии прп. Антония пространном рассуждении о необходимости быть постоянно готовым к смерти, которое включает цитаты из Посланий апостола Павла[1555] и Псалтири[1556] (л. 14 об.–15).

Особое развитие в Печатной редакции приобретают антитезы «дух–тело» и «временная – вечная жизнь»; наиболее значимую роль эти оппозиции играют в описаниях кончины, появляющихся только в XVII в.

Анализ основных композиционных элементов житийных повествований в Киево-Печерском патерике показал, что главные изменения в их топике обусловлены **стремлением к максимальному использованию сюжетных и стилистических формул**. Эта тенденция отвечает свойственному христианской культуре представлению о едином пути духовного возрастания, основные этапы которого отражены в формулах.

Можно выделить те элементы сюжетной схемы, которые привлекали особенно пристальное внимание редакторов. Прежде всего – это описание кончины; оно часто отсутствует в ранних редакциях и становится обязательным элементом в поздних. В соответствии с метафоричностью и антиномичностью культуры эпохи барокко в описаниях кончины печерских святых активно используются антитезы небесного и земного, временного и вечного. Изменения затрагивают и изображение призвания в монастырь: оно становится более пространным, включает характеристику жизни святого в момент принятия решения или зависит от последующих иноческих подвигов; появляется топос прозрения будущих добродетелей при пострижении. Представляется неслучайным внимание к начальному и конечному элементам повествования в то время, когда становится важной правильность и полнота всей схемы жития.

Изменения стилистических формул отражают предпочтения эпохи, основным вектором которых является ориентированность на библейский текст. Так, в повествованиях о чудесах формула их восприятия «ужас (страх) и трепет» заменяет указание на «страх», в рассказах об искушениях определение «враг добра ненавистник» заменяет краткое «враг», в описании кончины формула «(с миром) предаде дух свой в руце Го-

сподеви» заменяет краткий вариант ранних редакций «предаде дух»; формула «отойти ко Господу (ко Христу)» иногда заменяет другие описания кончины. Отражением современной Печатной редакции иноческой практики следует считать замену в повествовании о прп. Феодоре «молитвы», произносимой при входе в келью, «Иисусовой молитвой». Двухчастные формулы с указанием на Божественную и человеческую волю и помощь («изволением Божиим... и советом/с совета) всех», «Богу помогающу (поспешествующу)... молитвами же преподобного...») заменяют указания только на божественную помощь или молитвы святых. Стремление к смысловой точности проявляется в замене частой в ранних редакциях формулы «по случаю (приключаю) Божию» формулами «по смотрению (устроению) Божию», «Божиим повелением», а также формулы «видев (чудеса)» формулами «воспоминая», «в память (чудес)». Краткая характеристика ранних редакций «храбор (Христов)» заменяется на полную форму: «храбрый (добрый) воин Христов». Свидетельством завершенности процесса формирования формулы «подражаше житие» служит появление (начиная со Второй Кассиановской редакции) в повествовании об ученике прп. Онисифора характеристики «не истиною подражаше...» (своего рода явление гиперкорректности). Замена топоса «насыщения» духовной пищей в разговоре со святыми указанием на «наслаждение» ею свидетельствует о возрастании эстетической составляющей в духовной культуре эпохи барокко. Отражением того же процесса можно считать изменения неформульных выражений сюжетных топосов, состоящие главным образом в замене кратких характеристик пространными, с использованием символов и метафор.

Новшества, появляющиеся в Печатной редакции, касаются как сюжетных, так и стилистических топосов. Так, в описании затворничества возникает мотив безмолвия; описание погребения дополняется указанием на положение или нахождение нетленных мощей святого в пещере; нередкими становятся уподобления печерских святых в совершаемых чудесах древним святым. Новации в стилистической топике представлены формулами «стадо Христово... добре пасяше (пасый)», «почтен сый» в повествованиях о принятии сана; в рассказах о посвящении в епископский сан используются двухчастные формулы с указанием на Божественную и человеческую волю. В качестве определения иночества активно используется формула «святой (ангельский) иноческий чин (образ)», появляет-

ся формула «работа(ти) Господу». В контексте описания послушания «новоначального» инока появляется евангельский образ добровольного пленничества Христу, принятие Его ига на себя. В описании иноческих подвигов используется формула «восприят житие (иноческое) жестоко(е)». Указание на победу над искушениями эмоционально усиливается характеристиками «конечне», «до конца». В Житии прп. Матфея возникает образ злых сил как подземных эфиопов. Кончина подвижников характеризуется как «блаженная». При этом большинство из перечисленных новшеств топики представлены в памятниках византийской агиографии и свидетельствуют об обращении к ним редакторов Киево-Печерского патерика в XVII веке[1557].

Включение в текст Печатной редакции все большего количества цитат из Священного Писания способствует расширению библейской семантики сюжетных топосов. В изменениях, которые происходят здесь, проявляется развитие богословской мысли. Так, в описание затворничества включается евангельская цитата, которая соотносит с этим подвигом образец молитвы, данный Господом[1558]; в дополнение к аллюзиям на фрагмент Послания апостола Павла к Евреям, повествующий о тяготах жизни истинных подвижников[1559], появляется образ искусителя как рычащего льва из текста Первого Послания апостола Петра[1560], в соответствии с представлением о свойственных затворничеству сильнейших искушениях. Цитаты из Священного Писания[1561] утверждают значение добровольного пребывания в плену прп. Никона Сухого как подвига. Увеличивается количество прямых и скрытых библейских цитат в повествованиях о призвании к иночеству: они иллюстрируют обстоятельства прихода или служат истолкованию последующего подвига святых. В описаниях искушений иноков евангельские цитаты раскрывают смысл искушений[1562]; в изображении раскаяния к скрытому цитированию евангельского рассказа о покаянии апостола Петра[1563] добавляется образный строй притчи о блудном сыне[1564]. В рассказе о поучениях цитирование притчи о сеятеле[1565] соединяется с аллюзией на проповедь Иоанна Предтечи[1566], поскольку результат, «плод» проповеди осмысляется как «плод покаяния». К тексту псалма: «Праведникъ яко финиксъ процвететъ, яко кедръ, иже въ Ливане, умножится»[1567], являющемуся библейским основанием в рассказе о процветании монастыря при святом игумене, присоединяется аллюзия на притчу о сеятеле[1568]. Библейская основа топоса совпадения Божественной и человеческой

воли проявляется в Житии прп. Антония в виде прямой цитаты из псалма: «Аще не Господь созиждет дом, всуе труждатися имут зиждущии»[1569]. Рассуждение о необходимости для инока быть постоянно готовым к смерти в Житии прп. Антония Печатной редакции включает прямые цитаты из Посланий апостола Павла[1570] и Псалтири[1571]. Раскаяние прп. Никиты после преодоления искушения соотносится с покаянием апостола Петра. Тенденции Печатной редакции к последовательному уподоблению печерских святых древним подвижникам отвечает использование в Житии прпп. Спиридона и Никодима аллюзии на притчу о работниках «единонадесятого часа», которым они противопоставляются и одновременно уподобляются – в получении равной награды за подвиги.

Иногда в Печатной редакции цитируемые библейские фрагменты представлены более полно, чем в предыдущих редакциях, что позволяет сделать библейские смыслы более актуальными в повествовании[1572].

Крайне редкими являются **примеры исключения в Печатной редакции библейских цитат, а также речевых или стилистических формул.** Они представляют несомненный интерес для исследования еще и потому, что подтверждают общую тенденцию изменений: исключение одних топосов способствует усилению других, которые в данном фрагменте текста признаются доминирующими. Так, в повествовании о чудесном видении ангелов снимается формульное указание на неслучайность сокрытия его от иноков и таким образом подчеркивается значение присутствующей здесь топики описания чудесной ситуации. Топос исповедания чуда снимается, если является одновременно указанием на источник сведений, т. е. частично теряет свое значение. Мотив радостного перенесения подвига строгого поста, имеющий свое основание в евангельском тексте[1573], в повествовании о прп. Прохоре начиная со Второй Кассиановской редакции подкрепляется цитатой из Псалтири[1574], которая, однако, исключается из текста Печатной редакции, что способствует подчеркиванию первоначального библейского контекста. В Печатной редакции обычно снимается указание на наречение нового имени при постриге, в рамках логического мышления эпохи казавшееся избыточным для повествования, в котором были неизвестны мирские имена подвижников. Оно сохраняется лишь однажды – в Житии прп. Пимена, где описывается чин пострижения в иночество и приводятся цитаты из него.

Таким образом, процесс заполнения лакун в топике Киево-Печерского патерика, начатый во Второй Кассиановской редакции, в Печатной достигает своей полноты и завершенности, когда заново осмысляется структура преподобнического жития и окончательно оформляется его идеальная модель, которую отличает систематическое использование сюжетных и стилистических формул.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Средневековый агиографический канон характеризуется строгим отбором событий, которые получают отражение в повествовании: в нем говорится лишь об отдельных, наиболее значимых событиях в жизни святых, в то время как повседневные остаются в стороне; в еще большей степени сказанное относится к житиям, входящим в состав патериков. Согласно «принципу избирательности»[1575], в них отражаются только те моменты жизни святых, которые, по мнению автора, наиболее ярко отражают этапы их внутренней духовной жизни. При этом в произведениях средневековой литературы полнота используемой топики практически никогда не бывает исчерпывающей, в большинстве случаев некоторые ее сюжетные и стилистические элементы отсутствуют или порядок их следования изменен.

Этот избирательный подход к использованию топосов с течением времени сменяется стремлением к их максимальному использованию и упорядочению. Уже со второй половины XX в. исследователи говорят о необходимости «каталогизации» литературных канонов произведений древнерусской литературы для наилучшего их понимания[1576]. На примере Киево-Печерского патерика мы видим процесс своеобразной «первичной каталогизации», происходивший в XVII в. в агиографии. Он свидетельствует о том, что развитие средневековой агиографии подходило к своей завершающей стадии, характеризующейся окончательным формированием канона и требованием строгого соответствия ему.

С течением времени в редакциях Киево-Печерского патерика обнаруживается стремление к освещению тех этапов жизни подвижников, о которых ранее не было никакой информации. В строгом смысле эта информация не вносится и теперь, поскольку пробелы восполняются «общими местами», топикой. Большинство используемых топосов связа-

но происхождением с библейскими текстами и византийской агиографией. Кроме формул, присутствующих в тексте патерика, редакторы используют топику византийских житий, ранее не представленную в памятнике. Большая часть сюжетных и стилистических формул, свойственных более пространным повествованиям о святых в Киево-Печерском патерике и используемых в процессе редактирования для восполнения «лакун» в каноне, имеет своим источником Житие прп. Феодосия Печерского. Из него заимствуется топика описаний посвящения в сан, поучений, а также мотив соотношения Божественной и человеческой воли. Многовековое существование в составе одного памятника обусловило неизбежность взаимовлияния отдельных составляющих патерика: Жития прп. Феодосия, Посланий Симона и Поликарпа, Сказания о Печерской церкви. В то же время принадлежность повествований о святых к общему типу преподобнического жития вызвала преобладание в их структуре общих черт над частными, обусловленными различными видами подвигов преподобных и разным авторством.

Топосы в патерике с течением времени нередко меняют свою форму, преимущественно – за счет распространения. Иногда одни формулы вытесняются другими. Образуются новые топосы, сюжетные и стилистические; при этом в некоторых случаях можно проследить процесс их формирования. Стремление к распространенным характеристикам, наилучшему воплощению смысла отражается и в расширении «библейского семантического фонда» повествований за счет использования все новых скрытых и прямых цитат из Священного Писания.

В этих изменениях, произошедших в топике Киево-Печерского патерика в середине XVII в., ярко отразилась тенденция культуры барокко к универсализации, к поиску новых и лучшему уяснению существующих смыслов путем истолкования Книги книг и всего мира, воспринимаемого как текст. При этом как в количественном, так и в качественном отношении изменения, произошедшие в редакции 1661 г., значительно превосходят таковые в предыдущих.

Прежде всего, расширение библейской семантики текста путем привлечения новых прямых и скрытых библейских цитат является почти исключительно принадлежностью Печатной редакции. Изменения предыдущих редакций касаются восполнения некоторых сюжетных и стилистических топосов по об-

разцу существующих. В некоторых случаях это последовательные изменения, представленные включением в текст отсутствовавших ранее указаний на присущее с юности желание стать иноком, на поучения к братии инока, имеющего исключительный духовный опыт, на добродетели подвижника, удостоенного принятия сана, на почитание игумена или духовного наставника, на небесную награду подвижника за его добродетельную жизнь. В других топосах происходят единичные изменения.

В редакциях Иосифа Тризны и Калистрата Холошевского только намечается, а в Печатной – последовательно проводится тенденция к утверждению авторитета печерских подвижников, в жизни которых присутствовали духовные поражения: прп. Стефан был изгнан братией из монастыря, прп. Исаакий и прп. Никита подверглись во время своей затворнической жизни сильным искушениям. Возникновение этой своего рода «оправдательной» тенденции, без сомнения, было обусловлено сложной межконфессиональной обстановкой на Украине в XVII в., вызвавшей ранее появление произведений острой полемической направленности, среди которых – «Тератургима» Афанасия Кальнофойского и польскоязычная редакция Киево-Печерского патерика Сильвестра Коссова.

В XVI–XVII вв. этикет постепенно исчезал из литературы, однако система литературного этикета не была разрушена полностью, а лишь частично вытеснена новыми тенденциями, что явилось отражением процесса, происходившего с этикетом жизни русского общества[1577]. При этом культовая литература средневековья, и в том числе агиография наиболее успешно сохраняла свои основные принципы. Исследователи считают, что церковная литература медленно воспринимала черты литературы Нового времени, оставаясь неизменной в своей традиционной аудитории – «церковной, старообрядческой среде и среде крестьянства и простого городского люда»[1578]; при этом агиография всецело зависела от бытового или ритуального контекста, который в церковной сфере характеризовался крайней степенью консерватизма.

Действительно, три из рассматриваемых редакций Киево-Печерского патерика, созданные в XVII в., в эпоху расцвета на Украине культуры барокко, которая характеризуется кардинальными изменениями в литературе, во многом принадлежат средневековой агиографической традиции, со свойственными ей стабильностью и устойчивостью к переменам. Редакторы Киево-Печерского патерика в это время работали в рус-

ле средневековой агиографии: они использовали топику, основа которой была заложена создателями памятника. Однако содержание процесса редактирования уже принадлежало другой эпохе.

Стремление к максимальному использованию топосов, уже присутствующих в патерике или заимствованных из произведений византийской агиографии, свидетельствует о «внешнем» положении создателей новой редакции по отношению к тексту памятника. С точки зрения наблюдателя они оценивали правильность агиографического канона и стремились восполнить недостающие элементы согласно правилам, которые хорошо понимали. Однако их творчество в отношении к тексту памятника сводилось в конечном счете к изменению его оформления: исчерпывающая полнота топики, кажется, провозглашенная целью в последней редакции Киево-Печерского патерика, все более превращала ее в элемент оформления основного текста, теряющий свое актуальное содержание: многочисленные и пространные формулы служили теперь назидательности. Это свидетельствовало о зрелости агиографического стиля, завершении его эволюции.

Таким образом, редакция Киево-Печерского патерика 1661 г. отразила в себе эпоху барокко с ее пристальным вниманием к смыслам, возникшим в предшествующие времена, всеобъемлющим восприятием мира и стремлением к прочтению его с помощью Священного Писания. Барокко, по выражению А. В. Михайлова, есть не что иное, как «состояние готового слова традиционной культуры – собирание его во всей полноте, коллекционирование и универсализация в самый напряженный исторический момент, предваряющий рефлексию – все более настороженную и критичную – по поводу его, постепенно разрушающую его языковой автоматизм и вместе с тем отнимающую у него и его наглядность, и его понятийность – терминологичность»[1579]. Можно сказать, что стремление к полноте топики в редакциях Киево-Печерского патерика эпохи барокко столь же закономерно, как избирательность топики, большая или меньшая, – в средневековых редакциях памятника.

При этом приводимые во множестве формулы начинают терять свое значение. Тяготение культуры к истолковательности, к пространным характеристикам приводит к расширению формул. И в этот момент внутри них возникает конфликт: строгие рамки расходятся для того, чтобы освободить про-

странство для выражения мысли, которая иначе представляется неясной; в конечном итоге форма становится необязательной. По мнению А.С. Орлова, потеря свойств формулы происходит, когда она наполняется другим содержанием, что снимает строгость ее употребления в определенных случаях, а также когда ее изменение (расширение или частичная замена) свидетельствует об утрате ею своего смысла[1580]. Наполнение текста формулами отображает тот же самый процесс, поскольку в таком случае имеет место создание новой формулы (формы) старыми средствами.

Это было своего рода «полногласием перед немотой» – представляется, что редакция Киево-Печерского патерика 1661 г. не случайно стала последней редакцией этого памятника. Увеличение числа сюжетных и стилистических формул, их обновление за счет расширения, возвращения к их евангельским истокам или же к произведениям византийской агиографии, как и привлечение в текст большего количества скрытых и прямых цитат – словом, дальнейшее развитие в намеченном направлении могло привести к разрушению памятника. Поэтому впоследствии неоднократно почти без изменений переиздавался этот средневековый в основе текст, открытый для диалога с культурой Нового времени.

Проведенное исследование представляет только один из аспектов изучения топики Киево-Печерского патерика. За рамками данной работы остались такие важные проблемы, как проблема влияния Жития прп. Феодосия Печерского и всего Киево-Печерского патерика на другие древнерусские жития, возникшие вскоре после создания рассматриваемого памятника, а также далеко отстоящие от него по времени. Актуальным представляется анализ влияния повествований патерика на возникшие позже жития киево-печерских подвижников, которые были прославлены как общерусские святые. Несмотря на то что многие исследователи древнерусской литературы уделяли значительное внимание проблеме влияния византийской агиографической топики на текст патерика, она еще далека от окончательного разрешения, так же как и проблема определения библейских корней многих топосов. Отдельного рассмотрения заслуживают принципы работы редакторов Киево-Печерского патерика в XVII в. с византийской агиографической топикой в тех случаях, когда некоторые ее примеры появились в тексте памятника впервые. В связи с оставшейся за рамками работы польскоязыч-

ной редакцией патерика, созданной Сильвестром Коссовым, встает вопрос об особенностях проявления в ней древнерусской агиографической топики.

Исследование этих проблем, важных для более глубокого понимания развития древнерусской агиографии, – дело будущего.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Термин «топика» в данном исследовании обозначает повторяющиеся структурные и стилистические фрагменты текста, которые получили в науке названия: «общие места» (loci communes, κοινοὶ τόποι), «формулы» и др.

[2] Мф 11: 29. Призыв к подражанию содержится и в других словах Иисуса Христа: «Ходяй по Мне не имать ходити во тьме» (Ин 8: 12).

[3] Мф 5: 48.

[4] Еф 5: 1.

[5] «Бог... дарует Божие подобие обращающимся к Нему, чтобы они по мере сил подражали Сущему выше всякого предела и слова». *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах // *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 283.

[6] *Грегуар Р.* Литературные и богословские модели в западной агиографии // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е.Г. Водолазкин. СПб., 1999. С. 79.

[7] *Панченко А.М.* Топика и культурная дистанция // Историческая поэтика: итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 241.

[8] *Сапожникова О.С.* Иоанн Златоуст и митрополит Филипп (к вопросу об образах, прообразах и моделях) // Книжные центры Древней Руси: книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004. С. 183.

[9] *Черная Л.А.* Граница между сакральным и светским в русской культуре XVII века // Оппозиция сакральное / светское в славянской культуре. М., 2004. С. 106.

[10] *Лихачев Д.С.* К изучению художественных методов русской литературы XI–XVII вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1946. Т. 20. С. 21. С.В. Полякова описывала подобную ситуацию в византийском обществе, где вещи имели ценность «только как знак, символ, намек на иной мир вечных сущностей и подлинного бытия...» (*Полякова С.В.* Византийские жития как литературное явление // *Полякова С. В.* Жития византийских святых. СПб., 1995. С. 24).

[11] О теории «эха» см.: *Панченко А.М.* История и вечность в системе культурных ценностей русского барокко // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 189–199.

[12] Там же. С. 192.

[13] *Грихин В.А.* Творчество Епифания Премудрого и его место в древнерусской культуре конца XIV – начала XV веков: Автореф. дис. ... канд. М., 1974. С. 15.

[14] *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa и Slavia romana // *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa. Литература и язык. М., 2003. С. 35–36.

[15] *Панченко А.М.* Топика и культурная дистанция. С. 237.

[16] *Гардзанити М.* Евангелие в Slavia Orthodoxa // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е.Г. Водолазкин. СПб., 1999. С. 18–30.

[17] Киево-Печерский патерик. Киев, 1661. Л. 156–156 об.

[18] *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 141.

[19] *Данилевский И.Н.* Библеизмы повести временных лет // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI веков. М., 1992. Сб. 3. С. 96.

[20] *Успенский Б.А.* Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М., 2000. С. 5.

[21] Там же.

[22] *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa и Slavia romana. С. 35–36. Следует отметить, что Л.Н. Мончева указывала на «парадигматическое значение для поэтики и эстетики литературы христианских народов» текстов Священного Писания, и в частности, Посланий апостола Павла. Послание представляло собой жанровый парадокс – «в очевидном противопоставлении предельной открытости его формы... «засекреченности» его содержания... Художественно закодированный текст посланий фактически направляется только «посвященным», способным ориентироваться в лабиринте христианских логем, следуя за их интертекстуальным статусом» (*Мончева Л.Н.* Апостолическое письмо в становлении художественно-эстетической традиции средневековой литературы // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42. С. 188).

[23] *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947. С. 9.

[24] *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 138.

[25] О способах указания на цитату и ее происхождение у древнерусских авторов см.: *Рогачевская Е.Б.* О некоторых особенностях средневековой цитации (На материале ораторской прозы Кирилла Туровского) // Филологические науки. М., 1989. № 3. С. 16–19.

[26] *Рогачевская Е.Б.* Библейские тексты в произведениях древнерусских проповедников (к постановке проблемы) // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI веков. М., 1992. Сб. 3. С. 195. См. об этом также: *Успенский Б.А.* Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. С. 5.

[27] *Данилевский И.Н.* Библеизмы повести временных лет. С. 83.

[28] *Двинятин Ф.Н.* Традиционный текст в торжественных словах св. Кирилла Туровского. Библейская цитация // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI веков. М., 1995. Сб. 8. С. 93–95. О процессе подобных превращений цитат («текстуальных заимствований») в топосы писал также А.М. Ранчин (см.: *Ранчин А.М.* Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики // *Ранчин А.М.* Статьи о древнерусской литературе. М., 1999. С. 88).

[29] *Ранчин А.М.* Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики. С. 88.

[30] *Данилевский И.Н.* Библеизмы повести временных лет. С. 85.

[31] *Каравашкин А.В.* Библейские тематические ключи: пределы верификации // Россия XXI. М., 2006. № 1. С. 73.

[32] *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. М., 1901. Т. 1. Первая половина тома. С. 756.

[33] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 63.

[34] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 436.

[35] *Веселовский А.Н.* Из истории романа и повести. Мат-лы и исслед. СПб., 1886. Вып. 1. С. 31.

[36] О влиянии на складывание трехчастной структуры произведений агиографического жанра сочинений Ксенофонта, Тацита, Плутарха и других древних историков писал Х. Лопарев: см. *Лопарев Хр.* Византийские жития святых VIII–IX веков // Византийский временник. СПб., 1911. Т. XVII (1910 г.). Вып. 1. С. 15.

[37] *Яковлев В.* Древне-киевские религиозные сказания. Варшава, 1875. С. 14–15.

[38] *Кадлубовский А.П.* Очерки по истории древнерусской литературы житий святых // Русский филологический вестник (оттиск). Варшава, 1902. С. 165.

[39] *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa и Slavia romana. С. 5.

[40] Там же. С. 35.

[41] *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. С. 749.

[42] *Ольшевская Л.А.* Документальное и художественное начала в рассказах русских патериков (К проблеме взаимосвязи летописания и патерикографии Древней Руси) // Художественно-документальная литература (история и теория): Межвузовский сб. науч. трудов. Иваново, 1984. С. 3–13.

43 *Терновский Ф.А.* Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в древней Руси. Киев, 1875. Вып. I. С. 169.

[44] *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902. *Он же.* К вопросу об источниках Несторова жития преподобного Феодосия Печерского // ИОРЯС имп. АН. СПб.,1898. Т III. Кн. I. С. 243–246.

[45] *Шахматов А.А.* Несколько слов о Несторовом житии Феодосия // *Шахматов А.А.* История русского летописания. СПб., 2003. Т. 1. Кн. 2. С. 19–30.

[46] *Яковлев В.* Древне-киевские религиозные сказания. Варшава, 1875.

[47] *Бугославский С.А.* Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии // Статьи по славянской филологии и русской словесности: Сб. статей в честь академика А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 332–336.

[48] *Соболевский А.И.* Особенности русских переводов домонгольского периода // *Соболевский А.И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. С. 162–177.

[49] *Дурново Н.Н.* Введение в историю русского языка. М., 1969. С. 105–111 (имеются в виду русские переводы).

[50] *Творогов О.В.* Свое и чужое: переводные и оригинальные памятники в древнерусских сборниках XII–XIV веков // Русская литература. Л., 1988. № 3. С. 137.

[51] Египетский патерик был переведен в XI–XII веках, Азбучно-Иерусалимский – в начале X века в Болгарии, с XI века получил распространение в древнерусской культуре; Римский патерик переведен в Моравии в 80-х гг. IX века или в Болгарии в конце IX – начале X века; Синайский патерик переведен в Болгарии в начале X века (или в IX веке), в Древней Руси получил распространение в XI–XII веках; Скитский патерик известен в древнерусской культуре с XI века (Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 301–302, 306, 314, 318, 324).

[52] *Лопарев Х.М.* Греческие жития святых VIII и IX веков. Пг., 1914. Ч. 1.

[53] *Орлов А.С.* Героические темы древней русской литературы: (Обзор стиля воинских повестей XI–XVI вв.) // ИОЛЯ. М.; Л., 1945. Т. 4. Вып. 2. С. 69–85. *Он же.* Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.) // ЧОИДР. 1902. Кн. 4. С. 1–50. *Он же.* О некоторых особенностях стиля великорусской исторической беллетристики XVI–XVII вв. // ИОРЯС. СПб., 1909. Т. 13. Кн. 4. С. 344–379.

[54] *Лопарев Х.М.* Греческие жития святых VIII и IX веков. Пг., 1914. Ч.1. С. 16–36.

[55] *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947.

[56] *Еремин И.П.* К характеристике Нестора как писателя // *Еремин И.П.* Литература Древней Руси (Этюды и характеристики). М.; Л., 1966. С. 28–41. *Он же.* О византийском влиянии в болгарской и русской литературах IX–XII вв. // Славянские литературы XI–XVII вв. V Междунар. съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1963. С. 5–13.

[57] *Дмитриев Л.А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. *Он же.* Сюжетное повествование в житийных памятниках конца XIII–XV веков // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 208–262.

[58] *Лихачев Д.С.* Литературный этикет Древней Руси // ТОДРЛ. Т. 17. М.; Л., 1961. С. 5–16; *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 80–102.

[59] *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 90.

[60] *Лихачев Д.С.* Литературный этикет Древней Руси. С. 6. Общность сюжетной типологии мученических житий и воинских повестей отмечена в исследовании В.К. Васильева «Сюжетная типология жанра жития в русской литературе XI–XVI веков»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Томск, 2007.

61 *Аверинцев С.С.* Древнегреческая поэтика и мировая литература // *Аверинцев С.С.* Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 8.

[62] *Колесов В.В.* Древнерусский святой // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 96–99.

[63] *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 102.

[64] *Лихачев Д.С.* Литературный этикет Древней Руси. С. 11–12.

[65] *Панченко А.М.* Топика и культурная дистанция. С. 244.

[66] Там же.

[67] *Творогов О.В.* Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 40.

[68] *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa и Slavia romana. С. 22. *Он же.* Влияние церковной культуры на литературные приемы Древней Руси // *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa. Литература и язык. М., 2003. С. 143–144.

[69] *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa и Slavia romana. С. 5.

[70] Там же. С. 31.

[71] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 436.

[72] *Панченко О.В.* Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 54. С. 491.

[73] Там же. С. 503.

[74] *Конявская Е.Л.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах (на материале агиографии) // Ruthenica. Київ, 2004. Т. III. С. 80–92.

[75] *Лопарев Х.М.* Греческие жития святых XVIII и IX веков. С. 20 и др.

[76] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 427–429 и далее.

[77] Необходимо отметить, что практически все исследователи, о которых речь идет ниже, пользуются несколькими определениями, рассматриваются же – предпочитаемые ими термины.

[78] *Бугославский С.А.* Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии. С. 332–336.

[79] *Еремин И.П.* Киевская летопись как памятник литературы // *Еремин И.П.* Литература Древней Руси (Этюды и характеристики). М.; Л., 1966. С. 98–131.

[80] *Лихачев Д.С.* Литературный этикет Древней Руси. С. 8, 11.

[81] *Творогов О.В.* Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси. С. 36.

[82] *Пауткин А.А.* Воинские описания в Повести временных лет // Русская речь. М., 1980. № 3. С. 104–108. *Он же.* Батальные описания Ипатьевской летописи (проблемы жанра и стиля): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1982. С. 6.

[83] *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Пер. А.В. Назаренко; Под ред. К.К. Аксентьева. СПб., 1996.

[84] На это указывает А.М. Панченко и тут же замечает: «Между тем взгляд на искусство как на “эволюционирующую топику” прямо-таки завещан нам фольклором и древнерусской письменностью» (*Панченко А.М.* Топика и культурная дистанция. С. 236).

[85] *Конявская Е.Л.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах. С. 82–83.

[86] *Буланин Д.М.* Некоторые трудности изучения биографии древнерусских писателей // Русская литература. Л., 1980. № 3. С. 138.

[87] *Логунова Е.В.* Поэтика русского исторического повествования 20-х годов XVII века (топика и библеизмы): Автореф. дис. ... канд. М., 2006. С. 20.

[88] Там же.

[89] *Руди Т.Р.* «Яко столп непоколебим» (об одном агиографическом топосе) // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 211.

[90] *Лихачев Д.С.* Семнадцатый век в русской литературе // XVII век в мировом литературном развитии. М., 1969. С. 319.

[91] *Конявская Е.Л.* Авторское самосознание создателей Киево-Печерского патерика // Филологические науки. М., 2000. № 4. С. 91.

[92] *Буланин Д.М.* Несколько параллелей к главам III–IV Жития Константина-Кирилла // Кирило-Методиевски студии. София, 1986. Кн. 3. С. 92.

[93] *Буланин Д.М.* Несколько параллелей к главам III–IV Жития Константина-Кирилла. С. 92. О необходимости изучения процесса такого переноса риторических приемов из одной культурной среды в другую писал также Р. Пиккио (*Пиккио Р.* К вопросу о сравнительном исследовании славянских и романских литератур. Формирование литератур-

ных систем у славян // *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa. Литература и язык. М., 2003. С. 84).

[94] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 437.

[95] *Виноградов В.П.* Уставные чтения. Очерки по истории греко-славянской церковно-учительной литературы. Сергиев Посад, 1915. Вып. 3. С. 42.

[96] Использовать термин «преемственность» было предложено Н. Ингэмом (см.: *Ingham N.* The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages // Medieval Russian Culture / Ed. by H. Birnbaum and M.S. Flier (California Slavic Studies, Vol. 12). Berkeley; Los Angeles, 1984. P. 31–53).

[97] *Еремин И.П.* К характеристике Нестора как писателя. С. 36.

[98] *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Л., 1973. С. 23.

[99] *Сапожникова О.С.* Иоанн Златоуст и митрополит Филипп (к вопросу об образах, прообразах и моделях). С. 184.

[100] *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa и Slavia romana. С. 32–33.

[101] *Еремин И.П.* О византийском влиянии в болгарской и древнерусской литературах IX–XII вв. С. 8.

[102] Там же. С. 9.

[103] *Творогов О.В.* Свое и чужое: переводные и оригинальные памятники в древнерусских сборниках XII–XIV веков. С. 144.

[104] *Лазарев В.Н.* О некоторых проблемах в изучении древнерусского искусства // *Лазарев В.Н.* Русская средневековая живопись. М., 1970. С. 308.

[105] *Лихачев Д.С.* Литературный этикет Древней Руси. С. 11.

[106] *Куделин А.Б.* Автор и традиционалистский канон // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 227.

[107] Там же. С. 251.

[108] *Конявская Е.Л.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах (на материале агиографии). С. 82–83. *Лобакова И.А.* Житие митрополита Филиппа и севернорусская житийная традиция (Вопросы типологии) // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 357–364. *Руди Т.Р.* О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 431–500 и др. работы.

[109] *Бугославский С. А.* Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии. С. 332, 335.

[110] Там же. С. 336.

[111] *Конявская Е.Л.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах. С. 83, 89–91.

[112] *Лобакова И.А.* Житие митрополита Филиппа и севернорусская житийная традиция. С. 358.

[113] *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси. С. 213.

[114] *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. *Он же.* К вопросу об источниках Несторова жития преп. Феодосия Печерского. *Шахматов А.А.* Несколько

слов о Несторовом житии Феодосия. *Ранчин А.М.* Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики.

[115] *Ольшевская Л.А.* Киево-Печерский патерик. (Текстология, литературная история, жанровое своеобразие): Автореф. дис. .... канд. филол. наук. М., 1979.

[116] И.П. Еремин употреблял этот термин в отношении Египетского патерика (*Еремин И.П.* К истории древне-русской переводной повести // ТОДРЛ. М.; Л., 1936. Т. 3. С. 37).

[117] *Ольшевская Л.А.* «Прелесть простоты и вымысла...» // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М., 1999. С. 234.

[118] *Конявская Е.Л.* Нравственное значение Киево-Печерского патерика в древнерусской литературе XV века // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI веков. М., 1992. Сб. 3. С. 300. О принципе избирательности «в освещении жизненного подвига героя» писала и Л.А. Ольшевская (*Ольшевская Л.А.* «Прелесть простоты и вымысла...». С. 245).

[119] *Ранчин А.М.* Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики. С. 88.

[120] *Ольшевская Л.А.* «Прелесть простоты и вымысла...». С. 234.

[121] На это указывается Г. Подскальски: «Всякое обсуждение Патерика, с исторической или богословской точки зрения, осложняется тем обстоятельством, что отдельные его части были созданы различными авторами или подвергались обработке разных редакторов» (*Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси. С. 266).

[122] *Лобакова И.А.* Житие митрополита Филиппа и севернорусская житийная традиция. С. 358. *Руди Т.Р.* О композиции и топике житий преподобных. С. 490. *Томова Е.* Славянские жития основателей монастырей как тематическая разновидность типа пространного жития // Palaeobulgarica. Старобългаристика. III. 1979. № 2. С. 55–68.

[123] *Ранчин А.М.* Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики. С. 99.

[124] *Творогов О.В.* Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси. С. 32.

[125] Там же. С. 34.

[126] *Буланин Д.М.* Несколько параллелей к главам III–IV Жития Константина-Кирилла. С. 92.

[127] *Орлов А.С.* Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.) // ЧОИДР. М., 1902. Кн. 4. С. 50.

[128] Житие прп. Феодосия – Успенский сборник XII–XIII веков: Тексты. М., 1971. С. 71–134; Основная редакция – публикация: Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М., 1999. С. 7–80 (по ркп. кон. XV – нач. XVI в. (копия списка 1317 г.), РНБ, собр. Ю.А. Яворского (Ф. 893). № 9); Арсеньевская ред. – публикация: Патерик Киевского Печерского монастыря / Под ред. Д.И. Абрамовича. СПб., 1911. С. 142–219 (по ркп. 1406 г., РНБ, Общее собрание рукописных книг (Ф. 560), Q. п. I, № 31); 2 Кассиановская ред. – публикация: Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4. С. 296–489 (по ркп. кон. XV – нач. XVI в., РГБ, собр. Н.П. Румянцева. № 305; утраты восстановлены по списку: Киево-Печерский патерик. Рукопись кон. XV – нач. XVI в., РГАДА, собр. М.А. Оболенского (Ф. 201), № 69).

[129] Редакция Иосифа Тризны – ркп. кон. 40-х – перв. пол. 50-х гг. XVII в., РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (Ф. 304). № 714; редакция Калистрата Холошевского (Софрониевская) – ркп. 1655 г., РГБ, Музейное собр. (Ф. 178). № 4706; Житие прп. Феодосия Печерского во 2-й Кассиановской ред. – в ркп.: Киево-Печерский патерик. Кон. XV – нач. XVI в., РГБ, собр. Н. П. Румянцева (Ф. 256). № 305.

[130] Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Т. 1: XI – начало XII века. М., 1978. С. 23–278.

[131] *Афанасий Александрийский.* Житие преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах // *Афанасий Александрийский.* Творения. Ч. 1–4. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1903. Ч. 3. С. 178–250.

[132] *Кирилл Скифопольский.* Житие прп. Саввы Освященного // Палестинский патерик. Житие преподобного Саввы Освященного. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996 (с издания: Сборник аскетических писаний, извлеченных из патериков обители св. Саввы Освященнаго, что близ Иерусалима. Епископа Феофана. 2-е изд. Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, М., 1907).

[133] Палладий, епископ Еленопольский. Лавсаик. М.: Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2003 (текст печатается по изданию: Палладия, Епископа Еленопольского, Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцев. Пер. с греч. Изд. второе. Санкт-Петербург, 1854).

[134] Скитский патерик. М., 2001 (текст печатается по изданию: Скитский патерик. Сказания об изречениях и делах святых и блаженных отцов, избранные из Скитского патерика. М., 1875).

[135] *Григорий Двоеслов.* Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души (Римский патерик). М.: Благовест, 1996 (с издания: Казань: Тип. губ. упр., 1858 г.).

[136] *Творогов О. В.* Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси. С. 37; *Он же.* Традиционные устойчивые словосочетания в Повести временных лет // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 280.

[137] *Ольшевская Л. А.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М., 1999. С. 258.

[138] Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т. 2. Стлб. 143–149.

[139] ПСРЛ. Т. 2. Стлб. 260–262.

[140] Там же. Стлб. 259–260.

[141] *Лихачев Д. С.* Основные принципы текстологических исследований памятников дренерусской литературы // Текстология славянских литератур: Докл. конф. Ленинград, 25–30 мая 1971 г. Л., 1973. С. 227.

[142] Успенский сборник XII–XIII веков: Тексты. М., 1971. С. 71–134; в рукописи л. 26а–67в.

[143] Эта датировка принята в науке в настоящее время. Среди исследователей XIX в. были как сторонники ее, так и противники; к числу последних принадлежал Леонид (Кавелин), который относил время жизни Симона к концу XII века († 1185 г.) (I. Л. Голос в защиту списателей Печерского патерика, св. Симона, епископа Владимирского и Суздальского, и преподобного Поликарпа, архимандрита Киево-Печерской лавры. Б. м., 1860. С. 7–10).

[144] *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского // Средневековая Русь. М., 2001. Ч. 3. С. 5. *Heppell M.* The "Vita Antonii", a Lost Source of the "Paterikon" of the Monastery of Caves // Byzantinoslavica. Prague. 1952–1953. T. XIII. № 1–2. 1952. № 1. P. 58.

[145] А. А. Шахматов полагал, что когда свв. Симон и Поликарп изучали Житие прп. Антония, оно было найдено в Киево-Печерском монастыре, этим объясняются пространные цитаты из Жития в тексте их Посланий; «...раньше мало кто знал о нем и, может быть, оно совсем не подвергалось переписке» (*Шахматов А.А.* Житие Антония и Печерская летопись // *Шахматов А.А.* История русского летописания. СПб., 2003. Т. 1. Кн. 2. С. 147).

[146] *Heppell M.* The "Vita Antonii", a Lost Source of the "Patericon" of the Monastery of Caves. P. 58.

[147] *Бычков А.Ф.* Описание церковно-славянских и русских рукописей // Сб. ИПБ. СПб., 1876. Ч. 1. С. 143.

[148] *Васильев В.П.* История канонизации русских святых // ЧОИДР. М., 1893. Кн. 3. С. 110.

[149] *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. 183.

[150] *Лихачев Д.С.* Литература второй половины XI – первой четверти XII века. Развитие оригинальных русских жанров, углубление связей литературы с русской действительностью // История русской литературы. М., 1958. Т. 1 С. 18. *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 170. *Хорошев А.С.* Политическая история русской канонизации (XI–XVI). М., 1986. С. 39.

[151] *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 768.

[152] *Шахматов А.А.* Житие Антония и Печерская летопись // *Шахматов А.А.* История русского летописания. СПб., 2003. Т. 1. Кн. 2. С. 146–174. *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 257–289.

[153] Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот. Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников. М., 1999. С. 21 (Основная редакция).

[154] *Thomson F. J.* Saint Anthony of Kiev – the Facts and the Fiction. 1995. P. 645. *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского. С. 16.

[155] Киево-Печерский патерик. М., 1999. С. 14.

[156] Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. С. 180 (л. 108б в рукописи). В данном случае привлекается Арсеньевская редакция Патерика, т. к. в ней, по замечанию А.А. Шахматова, точнее сохранился текст Послания свт. Симона (*Шахматов А.А.* Житие Антония и Печерская летопись. С. 148).

[157] Киево-Печерский патерик. М., 1999. С. 28.

[158] *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского. С. 19.

[159] Киево-Печерский патерик. М., 1999. С. 28. В издании 1911 г. (Арсеньевской редакции) – С. 183. Упоминание имени прп. Феодосия вместе с именем прп. Антония в тексте списка Основной редакции, по-видимому,

является позднейшей вставкой (*Шахматов А.А.* Житие Антония и Печерская летопись. С. 149).

[160] Киево-Печерский патерик. М., 1999. С. 42.

[161] Там же. С. 53.

[162] Там же. С. 65.

[163] *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского. С. 32.

[164] Киево-Печерский патерик. М., 1999. С. 39.

[165] *Бугославский С.А.* Жития // Русская литература XI – начала XIII века. М.; Л., 1940. Т. 1. С. 326.

[166] *Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913. С. 233–284. Гипотеза о сильной грекофильской направленности Жития прп. Антония разделялась M. Heppell, при этом исследователем было высказано предположение, что Житие прп. Антония было написано позже Жития прп. Феодосия, поэтому в последнем нет никаких отсылок к тексту первого (*Heppell M.* The «Vita Antonii», a Lost Source of the «Paterikon» of the Monastery of Caves. P. 47–48).

[167] *Розанов С.П.* К вопросу о Житии преподобного Антония Печерского // ИОРЯС. 1914. Т. 19. Кн. 1. С. 34–46.

[168] *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 267, 273. В настоящее время в науке установилось мнение, что рассказ о первом посещении Афона прп. Антонием не соответствует действительности (*Творогов О.В.* Житие Антония Печерского // Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987. Вып. 1. С. 135. *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского. С. 40–41. *Thomson F.J.* Saint Anthony of Kiev – the Facts and the Fiction. P. 648).

[169] *Розанов С.П.* К вопросу о Житии преподобного Антония Печерского. С. 43–44.

[170] Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Подгот. Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников. М., 1999. Комментарии. С. 391. *Heppell M.* The «Vita Antonii», a Lost Source of the «Paterikon» of the Monastery of Caves. P. 58.

[171] *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского. С. 81.

[172] Там же. С. 79. Этой точки зрения придерживался и С.П. Розанов (*Розанов С.П.* К вопросу о Житии преподобного Антония Печерского. С. 34–46), а также M. Heppell (*Heppell M.* The «Vita Antonii», a Lost Source of the «Paterikon» of the Monastery of Caves. P. 57) и Thomson F.J. (*Thomson F.J.* Saint Anthony of Kiev – the Facts and the Fiction. 1995. P. 638).

[173] *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского. С. 80.

[174] Е.Е. Голубинский определял время канонизации прп. Антония как период между второй четвертью XII в. (не ранее 1133 г.) и первой четвертью XIII в. (*Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. С. 59–60).

[175] *Карамзин Н.М.* История государства Российского. М., 1989 (репринт. изд.: СПб., 1892). Т. 5. Прим. 254. Стлб. 99.

[176] *Васильев В.П.* История канонизации русских святых. С. 111.

[177] *Леонид (Кавелин).* Святая Русь, или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII в.), обще и местно чтимых. Изложены в таблицах, с картою России и планом Киевских пещер. СПб., 1891. С. 9.

[178] *Żywot S.* Antoniego Pieczarskiego // Paterikon abo żywoty ss. oycow Pieczarskich. W Kiiowie, 1635. P. 17–21.

[179] *Кубарев А.* О патерике Печерском // ЧОИДР. М., 1847. № 9. С. 18. *Скляръук В. И.* К биографии Феодосия Печерского // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 321.

[180] *Шахматов А.А.* Киево-Печерский патерик и Печерская летопись // ИОРЯС. СПб., 1897. Т. 2. С. 798–801.

[181] *Ольшевская Л.А.* Киево-Печерский патерик. (Текстология, литературная история, жанровое своеобразие): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1979. С. 4–5.

[182] *Ольшевская Л. А.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика. С. 258–259.

[183] Там же. С. 259–296.

[184] Там же. С. 265.

[185] *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. 57. В настоящее время этой точки зрения придерживается Л. А. Ольшевская (*Ольшевская Л.А.* Киево-Печерский патерик. (Текстология, литературная история, жанровое своеобразие). С. 6–7; *Ольшевская Л.А.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика. С. 253–315).

[186] *Шахматов А.А.* Киево-Печерский патерик и Печерская летопись. С. 42–43. В настоящее время эта концепция поддерживается Е.Л. Конявской, которая предполагает возможным существование общего протографа для Основной, Арсеньевской и Феодосьевской редакций (*Конявская Е.Л.* Древнейшие редакции Киево-Печерского патерика // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2006. № 1. С. 32–45; *Конявская Е.Л.* Киевский патерик в Твери // *Конявская Е.Л.* Очерки по истории тверской литературы. XIV–XV вв. М., 2007. С. 214).

[187] Киево-Печерский патерик. Рукопись 1406 г. (РНБ, Общее собрание рукописных книг (Ф. 560), Q. п. I, № 31).

[188] *Конявская Е.Л.* Древнейшие редакции Киево-Печерского патерика. С. 40–41.

[189] По мнению Ю.А. Исиченко, в это время меняется значение агиографического произведения: его текст, подобно иконам, становится знаком, призванным воспринять эмоциональную информацию молитвы и передать ее адресату – святому, который выступает посредником между человеком и Богом (*Ісіченко Ю. А.* Киево-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI-початку XVIII ст. на Україні. Київ, 1990. С. 46).

[190] Среди этих изменений сравнение прп. Феодосия со св. Феодосием Иерусалимским, указание места рождения святого (г. Василев), отсутствие рассказа о посещении умирающего Феодосия князем Святославом и некоторые другие изменения и сокращения текста (подробнее: *Конявская Е. Л.* Древнейшие редакции Киево-Печерского патерика. С. 35).

[191] Этой точки зрения придерживается Л. А. Ольшевская (*Ольшевская Л. А.* Киево-Печерский патерик. (Текстология, литературная история, жанровое своеобразие). С. 8.

[192] Предположение о случайном пропуске Жития при. Алимпия было высказано А. М. Кубаревым, А. А. Шахматовым. В настоящее время Е. Л. Конявская, придерживаясь мнения о независимом от Основной происхождении Арсеньевской редакции, считает Берсеневскую рукопись оригиналом для других списков (*Конявская Е. Л.* Древнейшие редакции Киево-Печерского патерика. С. 40).

[193] *Поп Р.* Древнейший отрывок Послания Симона к Поликарпу // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24. С. 96.

[194] *Макарий, еп. Винницкий (Булгаков).* Обзор редакций Киево-Печерского патерика, преимущественно древних // ИОРЯС. СПб., 1856. Т. V. Вып. 3. Стлб. 137.

[195] *Ольшевская Л. А.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика. С. 266.

[196] *Конявская Е. Л.* Древнейшие редакции Киево-Печерского патерика. С. 39.

[197] Е. Л. Конявская называет Феодосьевскую редакцию «самой пространной и самой неупорядоченной с тематической точки зрения» (*Конявская Е. Л.* Древнейшие редакции Киево-Печерского патерика. С. 38).

[198] *Ольшевская Л. А.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика. С. 267.

[199] *Ісіченко Ю. А.* Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI-початку XVIII ст. на Україні. С. 49.

[200] *Макарий.* Обзор редакций Киево-Печерского патерика, преимущественно древних. С. 146.

[201] *Кубарев А. М.* О редакциях Патерика Печерского вообще, в ответ на статью «Обзор редакций Киево-Печерского патерика, преимущественно древних». М., 1858. С. 11.

[202] *Шахматов А. А.* Киево-Печерский патерик и Печерская летопись. С. 7–8.

[203] А. А. Шахматов говорил об использовании так называемой Печерской летописи, впоследствии утраченной (*Шахматов А. А.* Киево-Печерский патерик и Печерская летопись. С. 26 и далее).

[204] Киево-Печерский патерик. Ркп. перв. пол. XVI в. Л. 249. (РНБ. Погод. № 895.).

[205] *Абрамович Д. И.* К вопросу об объеме и характере литературной деятельности Нестора Летописца. М., 1901. С. 6.

[206] *Ольшевская Л. А.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика. С. 297.

[207] *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. (Опыт церковно-исторического исследования). К., 1883. Т. 1. С. 361; К., 1898. Т. 2. С. 268–269.

[208] Paterikon abo żywoty ss. oycow Pieczarskich. W Kiiowie, 1635.

[209] По мнению Н. К. Гудзия, подобными задачами полемического характера было вызвано и скорое появление издания произведения Афанасия Кальнофойского «Τερατουργημα» (1638 г.), в котором содержится апология святости Печерских подвижников (*Гудзий Н. К.* Переводы «Żywotów świętych» Петра Скарги в Юго-Западной Руси. К., 1917. С. 2).

[210] *Перетц В.Н.* Киево-Печерский патерик в польском и украинском переводе // Славянская филология. IV Междунар. съезд славистов: Сб. статей III. М., 1958. С. 182.

[211] *Перетц В.Н.* Киево-Печерский патерик в польском и украинском переводе. С. 175.

[212] Paterikon abo żywoty ss. oycow Pieczarskich. P. 21–24.

[213] Там же. P. 162.

[214] Paterikon abo żywoty ss. oycow Pieczarskich. P. 17–21.

[215] *Перетц В.Н.* Киево-Печерский патерик в польском и украинском переводе. С. 210.

[216] Там же. С. 208.

[217] ЦНБ АН Украины, Соф. № 297 (130); ЦНБ АН Украины, Соф. № 278 (129).

[218] *Ундольский В.М.* Иосиф Тризна, редактор Патерика Печерского // ЧОИДР. 1846. Кн. 3. С. 5–10.

[219] ОР РГБ. Фонд 304. № 714. *Иларий, Арсений.* Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1879. Ч.3. С. 109.

[220] *Кучкин В. А.* Фрагменты Ипатьевской летописи в Киево-Печерском патерике Иосифа Тризны // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24. С. 196–198.

[221] Там же.

[222] *Ісіченко Ю.А.* Киево-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні. С. 74.

[223] Листы 266–273 об., 277 об.–279 об. в рукописи. В Послание Поликарпа к Акиндину входят риторические тексты из «Слов» о прпп. Лаврентии, Агапите и Никите. К Посланию Симона примыкают «Слово» об Онисифоре (в нем епископ Симон говорит о своем желании быть погребенным в Киево-Печерском монастыре), а также обращения Симона к Поликарпу из рассказов о святых иноках и «Чудо о Тите и Евагрии».

[224] Хронологическую последовательность событий дополняют летописные заметки о многих событиях русской истории (*Кучкин В.А.* Фрагменты Ипатьевской летописи в Киево-Печерском патерике Иосифа Тризны. С. 196–198; *Ольшевская Л.А.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика. С. 301).

[225] Киево-Печерский патерик. Ркп. кон. 40-х – перв. пол. 50-х гг. XVII в. Л. 187 (РГБ. Ф. 304. № 714). Прп. Антоний и прп. Никон уподобляются евангельским «делателям жатвы» (Мф. 9: 37–38), а также Моисею и Аарону, возглавлявшим Исход Израиля из Египта.

[226] К прп. Антонию применяется образ «светил(ь)ника Рустей земли» (л. 74 в рукописи), святой также сравнивается с голубем, принесшим Ною масличный лист (там же).

[227] Патерикон Киево-Печерский. РГБ. Ф. 304. № 714: «О блаженнем Поликарпе, архимандрите святыя великия царския лавры Печеръския Киевския і о преставлениі его» (л. 293–297 об.) и «О блаженнем Симоне, епископе Владимирском и Суждальском, вкратце написася» (л. 265–265 об.).

[228] Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т. 2. Стлб. 529–531 (1168 г.), 547 (1171 г.), 626–628 (†1182 г.).

[229] *Викторова М.А.* Составители Киево-Печерского патерика и позднейшая его судьба. Воронеж, 1871. С. 29.

[230] *Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. 98–109.

[231] Л. А. Ольшевская использует другое название для данной редакции – «редакция Иннокентия Гизеля», по имени архимандрита Киево-Печерского монастыря, при котором она появилась. Преимущественное распространение текста рассматриваемой редакции именно в виде издания делает возможным также ее именование «Печатной».

[232] *Викторова М. А.* Составители Киево-Печерского патерика и позднейшая его судьба. С. 39.

[233] *Макарий, еп. Винницкий.* Обзор редакций Киево-Печерского патерика, преимущественно древних. Стлб. 166.

[234] *Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. 119–120.

[235] *Викторова М. А.* Составители Киево-Печерского патерика и позднейшая его судьба. С. 30.

[236] В редакции 1661 г. закреплялись ошибки, допущенные в предыдущих редакциях XVII века: Поликарп выдавался за родственника Симона и превращался в архимандрита Киево-Печерского монастыря. Биография Симона приводилась вне реальных хронологических дат, что, вероятно, являлось попыткой снять противоречие. С конца XIX в. в науке утверждается другая точка зрения: снимается отождествление Поликарпа с настоятелем монастыря, а Симон по-прежнему рассматривается в хронологических рамках 1214–1226 гг. Этот взгляд представлен у В. Яковлева в книге Древне-киевские религиозные сказания (Варшава, 1875. С. 31–40); его точку зрения поддерживают также Д. И. Абрамович, Т. М. Копреева, Л. А. Ольшевская (*Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. XXII–XXIX; *Копреева Т. Н.* Инок Поликарп – забытый писатель-публицист Киевской Руси // Духовная культура славянских народов. Литература. Фольклор. История. Л., 1983. С. 59–73; *Ольшевская Л. А.* Об авторах Киево-Печерского патерика // Литература Древней Руси. М., 1978. Вып. 2. С. 13–18). Время появления Послания к Поликарпу сужается исследователями до промежутка между осенью 1225 года, когда была освящена церковь в Суздале, о создании которой пишет Симон, и 22 мая 1226 года, когда епископ Симон умер, а «Слова о строительстве Печерской церкви» – до 1222–1226 гг. («Сказание о строительстве Печерской церкви» – отдельное произведение Симона). Л. А. Ольшевская устанавливает по летописным материалам, что Симон – выходец из Печерского монастыря, а потом – игумен в монастыре Рождества Богородицы во Владимире, духовник супруги князя Всеволода Большое Гнездо; он поддерживал князя Юрия Всеволодовича, выступал за укрепление власти Мономашичей и позиций Владимиро-Суздальского княжества (*Ольшевская Л. А.* Об авторах Киево-Печерского патерика. С. 13–18). О Поликарпе таких определенных сведений нет; вопрос о его связи с Симоном также остается проблематичным.

[237] М. А. Викторова отмечала, что тексты Предисловия и Сказания о мироточивых главах были переведены из польского издания Патерика (*Викторова М. А.* Составители Киево-Печерского патерика и позднейшая его судьба. С. 30).

[238] В это же время были составлены Общая Служба и Канон Печерским святым, приписываемые критскому иеромонаху Мелетию Сиригу,

посланному на Украину в качестве экзарха Вселенского патриарха (*Кабанець Е.П.* Історія Печерської канонізації та стислі відомості про печерських святих // Дива печер лаврських. К., 1997. С. 48–49). Для общего почитания имена печерских святых были внесены в общерусские святцы по указу Синода в 1762 г.

[239] Написано в 1558 г. псковским священником Василием. Издано по списку XVII века в Памятниках старинной русской литературы, издаваемых графом Г. Кошелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 4. С. 1–9.

[240] Так, предсмертные слова свт. Нифонта практически являются повторением предсмертной молитвы прп. Феодосия Печерского: «Но обаче молю Ти ся, Владыко мой Иисусе Христе, милостивъ боуди души моей, да не оусрящуть ея противъныхъ лукавство, но да примуть ю ангели Твои, проводять ю оть темныхъ мытарствъ, и приводяще ю къ твоего милосердия светоу» (Памятники старинной русской литературы, издаваемых графом Г. Кошелевым-Безбородко. С. 6).

[241] *Ісіченко Ю. А.* Киево-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні. С. 113.

[242] *Пуцко В.Г.* Древнейшие иллюстрации к сказаниям о Киево-Печерском монастыре // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С 65.

[243] В переизданиях был также исправлен день памяти прп. Исаакия Затворника – 14 февраля, ошибочно указанный под 26 апреля.

[244] *Титов Ф.И.* Типография Киево-Печерской лавры: Исторический очерк (1606–1916 гг.). К., 1916. Т. 1. С. 414.

[245] Цит. по: *Абрамович Д И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. 120–121.

[246] *Георгиевский Г.П.* Печатный Печерский патерик // Русское обозрение. М., 1893. Т. 21 (май-июнь). С. 721.

[247] В московское издание патерика не вошли гравюры, сопровождавшие его текст во всех предыдущих киевских изданиях.

[248] *Лопарев Х.М.* Греческие жития святых VIII и IX веков. С. 16–36.

[249] Тексты памятников приводятся по изданиям, указанным выше.

[250] Осн., л. 36 об. Здесь и в дальнейшем текст редакции патерика 1661-го года (Печатной) дается по изданию: Киево-Печерский патерик. Киев, 1661. Ссылки на другие редакции патерика даются по рукописям и научным изданиям, указанным выше.

[251] Осн.: «Некто прииде из Кыева» (л. 20).

[252] Осн., л. 77.

[253] Осн., л. 66.

[254] Житие Антония Великого: «...родители его, люди благородные, довольно богатые были христиане; то и он воспитан был по-христиански...» (с. 179). Житие Саввы Освященного: «Родители Саввы, Иоанн и София, были христиане, притом весьма благородные» (с. 175).

[255] Лавсаик: «У сего бессмертного Элпидия был ученик по имени Сисиний, происходивший из рабского состояния, но свободный по вере, родом каппадакиянин. (Надобно означать род святых во славу облагораживающего нас Христа и приводящего нас к блаженному и истинному благородству – к Царствию Небесному)» (с. 280, О св. Сисинии).

[256] Римский патерик. С. 12, 66.

[257] И. Тр., л. 1; К. Хол., л. 2 об. ПВЛ: «...и възложи сему богъ в сердце въ страну ити. Онъ же устремися в Святую Гору...» (с. 170).

[258] Вариант – в И. Тр., л. 196 об.

[259] ПВЛ, с. 174; так же – во 2 Касс., с. 322.

[260] Сирах 1: 15.

[261] В Осн. и Арс. – нет; со 2 Касс. появляется текст: «И въсприять страх Божи(й) въ сердци си...» (с. 456); так же – в И. Тр., л. 252 об. и К. Хол., л. 190 об.

[262] Лавсаик. С. 95.

[263] Одной из библейских основ этого принципа являются слова св. апостола Павла: «Подражайте мне, как я Христу» (1 Кор 11: 1).

[264] О.В. Панченко, рассматривая принцип подражания, говорит о его иерархической организации: «...человек может достичь святости прежде всего через уподобление совершенному человеку, точнее – Христу, ставшему для этого человеком, или одному из Его святых, в котором запечатлен "лик Христов"» (*Панченко О. В.* Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии). С. 499).

[265] И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 2 об.

[266] Мф 10: 36. Библейские цитаты на церковнославянском языке приводятся по двум изданиям Священного Писания: Библия. СПб.: Синодальная тип., 1756; Новый Завет. М.: Синодальная тип., 1759. Использование текстов изданий середины XVIII в. в данном исследовании представляется наиболее уместным, поскольку они, вышедшие из печати после Елизаветинской Библии (1751 г.), были наиболее последовательно ориентированы на греческие образцы, как и тексты библейских переводов, современные ранним редакциям Киево-Печерского патерика, наследующие переводам кирилло-мефодиевской традиции (См.: *Тихомиров Б.А.* К истории отечественной Библии. М., 2006. С. 1–4).

[267] Лк 8: 21.

[268] Мф 11: 28–29.

[269] Усп., л. 30г.

[270] *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. С. 664.

[271] Усп.: «...слыша въ святемь еуангелии Господа глаголюща, аще кто не оставить отца и матере и въ следъ Мене не идеть то несть Мене достоинъ, и пакы придете къ Мне вьси троуждающеи ся и обремененни и Азъ покою вы. Възьмете ярьмъ Мои на ся и наоучите ся отъ Мене, яко кротъкъ есмь и съмеренъ сердцьмь, и обрящете покои душамъ вашимъ. Си же слышавъ богодъхновеныи Феодосии, и разждьгъся божествьною рьвьностию, и любъвию и дыханиемь Божиемь, помышляаше како или къде пострещи ся, и оутаити ся матере своея» (л. 30г). Так же – в других редакциях.

[272] Мф. 19: 24.

[273] Усп., л. 33в–г.

[274] Лк. 14: 33.

[275] В других редакциях нет указания на то, что до прихода в монастырь прп. Феодор был богат, хотя рассказу о его обращении предшествует присутствующая в Печатной редакции евангельская цитата. Осн., л. 59 об.; Арс., л. 183а–б; 2 Касс., с. 442; И. Тр., л. 239; К. Хол., л. 162 об.

[276] 1 Кор. 7: 31.

[277] Сирах 10:17: «Престолы князей низложи Господь, и посади кроткия вместо ихъ».

[278] 1 Кор. 2: 9: «..Их же око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Богъ любящымъ Его». Евр. 1, 3: «...Иже Сый сияние славы и образ Ипостаси Его, нося же всяческая глаголом силы Своея, собою очищение сотворив грехов наших, седе одесную престола величества на высоких...». Апок. 19: 16: «И имать на ризе и на стегне Своем Имя написано: Царь царем и Господь господем». На полях первого издания Патерика 1661 года – ссылки на Евр. 1, Пс. 24, Пс. 124, указывающие, по-видимому не на цитаты, а на тематические параллели; в таком случае могут иметься в виду следующие фрагменты: Пс 24: 2–3, 9–10, 12–14: «[2]...ибо вси терпящии Тя не постыдятся, [3]да постыдятся беззаконнующие вотще... [9]Наставить кроткия на судъ, научить кроткия путемъ Своимъ. [10]Вси путие Господни милость и истина взыскающымъ завета Его и свидения Его... [12]Кто есть человекъ бояйся Господа, законоположитъ ему на пути, его же изволи. [13]Душа его во благихъ водворится, и семя его наследитъ землю. [14]Держава Господь боящимся Его и заветъ Его явитъ имъ»; Пс 124: 3–5: «[3]Яко не оставитъ Господь жезла грешныхъ, на жребий праведныхъ, яко да не прострутъ праведнии въ беззакония рукъ своихъ. [4]Ублажи, Господи, благая и правыя сердцемъ. [5]Уклоняющыяся же въ развращения отведетъ Господь съ делающими беззаконие; миръ на Израиля».

[279] В Осн. и Арс. повествование о святом начинается словами: «И се разумевъ блаженый князь Святоша, оставивъ княжение...» (л. 25; 115б); во 2 Касс. это более простой текст, чем в Печатной ред.: «...помысли убо прелесть житиа сего суетнаго, и яко вся, яже зде, мимо текут и мимо ходят, и будущаа же блага непроходима и вечна суть, и Царство Небесное бесконечно есть, иже уготова Бог любящим Его, – остави княжение...» (с. 376); так же – в И. Тр., л. 259 и К. Хол., л. 200.

[280] В. Яковлевым было отмечено присутствие указания на воздействие услышанного (прочитанного) текста Священного Писания на жизнь святого в Житии св. Феодосия Киновиарха (*Яковлев*. Древнекиевские религиозные сказания. Варшава, 1875. С. 76), Д.М. Абрамовичем – в Житии св. Кириака Отшельника (*Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. 44.).

[281] Житие св. Антония. С. 180–181.

[282] Там же. С. 180–181. Также Скитский патерик. С. 48.

[283] Житие св. Антония. С. 179–180.

[284] Скитский патерик. С. 215. Лавсаик. С. 65.

[285] Мк. 10: 21.

[286] Лавсаик. С. 95.

[287] Осн., л. 77.

[288] Пс. 25: 8: «Господи, возлюбих благолепие дому Твоего и место селения славы Твоея».

[289] Осн.: «Бысть черноризецъ именем Еразмъ, имея богатство много, и все, еже име, на церковную потребу истроши, иконы многы окова...» (л. 29 об.); так же – в Арс., л. 121б; 2 Касс., с. 384; И. Тр., л. 263; К. Хол., л. 207 об.

[290] Подобное этимологическое истолкование имени является позднейшим в Киево-Печерском патерике, однако ему можно найти анало-

гии и в ранней византийской агиографии, например, в Лавсаике о св. Элпидии – «надежном» – говорится, что он «действительно услаждался надеждою» (с. 278). Х. М. Лопарев замечает по этому поводу: «Византийцы были большими любителями извлекать этимологический смысл из личных имен героев» (*Лопарев Х.М.* Греческие жития святых VIII и IX веков. С. 23). Авторитетность этого приема для них, без сомнения, подкреплялась присутствием его в Библии, например: "Haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est" (Быт 2: 23; при переводе на церковнославянский язык этот прием теряется). В патериковой агиографии иноки часто называются «воинами Христовыми», а в Киево-Печерском патерике особое звучание этот образ приобретает в Житиях затворников. Об использовании риторической фигуры «от этимологии имени» в древнерусской агиографии см.: *Понырко Н.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992; *Ромодановская Е.К.* К вопросу о поэтике имени в древнерусской литературе // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 3–8.

[291] 2 Тим. 2: 4.

[292] Осн.: «Раздаавъ же все убогым, мало нечто оставив ближним, да по нем издеют» (л. 20); с небольшими изменениями этот фрагмент повторяется в Арс., л. 108 б.; 2 Касс., с. 366; И. Тр., л. 254; К. Хол., л. 192.

[293] 2 Кор. 8: 9: «Весте бо благодать Господа нашего Иисуса Христа, яко вас ради обнища богат сый, да вы нищетою Его обогатитеся».

[294] Лк. 14: 33.

[295] Осн. р.: «Рече же Господь: «Человекъ, аще не отречется всего сущаго, не может быти Мой раб» (л. 59 об.). Во всех редакциях, кроме Печатной, нет указания на конкретный момент призвания подвижника этим речением: Арс., л. 183а–б; 2 Касс.: «...не может быти Мой ученикъ» (с. 442); так же – в И. Тр., л. 239 и К. Хол., л. 162 об.

[296] Мф. 19: 24.

[297] Усп., л. 33в–г.

[298] Мф. 19: 21; Мк. 10: 21.

[299] Мотив украшения добродетелями богато представлен в византийской агиографии: он присутствует в Скитском патерике (с. 359), в Житии св. Саввы Освященного (с. 216), в Римском патерике (с. 43), в Лавсаике (с. 11, 19, 177, 325).

[300] Осн.: «Егда скончаша ю пишущие, блаженный же Алимпей пострижен бысть при игумене Никоне» (л. 67 об.); так же – во 2 Касс., с. 458; И. Тр., л. 216; К. Хол., л. 105 об.; в Арс. нет повествования о прп. Алимпии.

[301] Усп., л. 26в; Арс., л. 14г.

[302] Осн.: «Некто от Кыева пострижен, именем Агапитъ, при блаженем отци нашем Антонии, иже последоваше житию его аггельскому, самовидец быв житию его. Якоже бо онъ, великый, покрываа свою святость, болныа исцеляше от своеа яди: мняся тем зелие врачевное подаваа, тии тако здравии бывахут молитвою его, – тако и сий блаженный Агапит, ревнуя святому старцю, помагаше болным», л. 36 об.; так же – в Арс., л. 144б–в; 2 Касс., с. 398; И. Тр., л. 221; К. Хол., л. 140–140 об.

[303] Пс. 67, 36: «Дивен Бог во святых Своих, Бог Израилев».

[304] Осн., л. 40 об.; так же – в Арс., л. 149 б; 2 Касс., с. 406; И. Тр., л. 225 об.; К. Хол., л. 145 об.–146.

[305] Еф. 6, 14–17: «[14]Станите убо препоясани чресла ваша истиною, и оболкшеся в броня правды, [15]И обувше нозе во уготование благовествования мира: [16]Над всеми же восприимше щит веры, в немже возможете вся стрелы лукаваго разжженныя угасити: [17]И шлем спасения восприимите, и меч духовный, иже есть глагол Божий».

[306] Осн., л. 19 об.; Арс.: «оть Киева некто», л. 108 б; 2 Касс.: «Некий человекъ прииде ис Киева...», с. 366; так же – в И. Тр., л. 254; К. Хол., л. 192.

[307] По мнению Д.М. Буланина, подобное явление служит подтверждением завершенности процесса формирования топоса: *Буланин Д.М.* Несколько параллелей к главам III–IV Жития Константина-Кирилла. С. 96.

[308] Осн.: «Всяка душа проста свята есть, не иметь лукавства в собе, ни лсти вь сердци. Таковый истиненъ есть кь Господу и человеком, сицевый не может безумна творити, яко сьсуд Божий есть и Духу Святому жилище бываеть, от того бо освящается тело же, и душа, и умъ, якоже рече Господь: «Азъ же и Отець к нему прийдеве и обитель в нем створим (Ин 14: 23). Вселю бо ся, – рече, – в ня, и похожу, и буду им Богъ, и ти будут ми людие (2 Кор 6: 16, Лев 26: 12, Иез 37: 27)». Апостолъ же: «Вы есте церкы Бога жива, и Духъ Святый живет в вась (1 Кор 3, 16)»... Сей убо селянин, невежа, не от града в чернечество прииде, извык весь Псалтирь изусть» (л. 66).

[309] 2 Кор. 11: 6: «Аще бо и невежства словом, но не разумом».

[310] Сир. 1: 15: «Начало премудрости страх Господень».

[311] В рассматриваемом списке Арс. нет прямых или скрытых цитат из Писания: «Сь убо селянинъ и невежа и//з града в чернечьство прииде, и извыче псалтирь изусть...» (л. 201а–б); 2 Касс.: «Сий убо преподобный Спиридонъ бяше невежа словом, но не разумом; не от града прииде в чернечество, но от некоего села. И въсприать страх Божи вь сердци си, и нача учитися книгам, и извыче весь Псалтырь изусть» (с. 456); так же – в И. Тр., л. 252 об.; К. Хол., л. 190 об.

[312] О воинской (рыцарской) семантике образа Иисуса Христа в древнерусской культуре пишет О.Б. Киричок. По его мнению, само именование Христа в церковнославянском языке: «Спас», «Спаситель» связано с образом воина-защитника (*Киричок О.Б.* Образ Христа-Воїна в культурі Київської Русі // Образ Христа в українській культурі. Київ, 2001. С. 47–56).

[313] В Усп. сб. соответствующий фрагмент пропущен (см. л. 33г–34а); Арс., л. 32а–б. Образ подвижника как воина, возникающий здесь благодаря контексту реальной воинской службы у князя, в качестве литературной аналогии, по-видимому, имеет фрагмент Жития прп. Саввы Освященного, со столь же реальным контекстом: когда родители уговаривали будущего святого поступить на воинскую службу, «он отверг их уговоры, сказав: «Я поступил на воинскую службу к Царю всех – Богу и не могу оставить этой службы...» (с. 181).

[314] Усп., л. 31б, Арс., л. 25г.

[315] В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс., л. 31а.

[316] Осн., л. 77.

[317] Осн., л. 71 об.

[318] В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс.: «Тогда же приде кажникъ некто отъ княжа дому иже бе зело любимъ княземъ, придержа у него вся, и моляшеся старцю Антонью, хотя быти чернець» (л. 31б); так же – во 2 Касс., л. 31; в И. Тр., л. 191 об.; К. Хол., л. 25.

[319] И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 2 об.; ПВЛ, с. 170.

[320] Сравнение иноков с ангелами, так называемый мотив Imitatio angeli, является общим местом византийской агиографии. См., например, Лавсаик: «Сонм монахов, когда они были с ним в церкви, подобился ликам Ангелов, хвалящих Бога» (с. 38); Житие св. Саввы: «...теперь же он соделался освященным сосудом Всесвятого Духа, исполненным божественными дарами, светоносцем и доныне, будучи во плоти, живет по-ангельски и освещает наши пути к Богу (с. 192, о епископе Иоанне).

[321] В И. Тр., К. Хол. и ПВЛ – нет.

[322] Только в И. Тр., л. 187 об.–188.

[323] Флп 3: 8: «Но убо вменяю вся тщету быти за превосходящее разумение Христа Иисуса Господа моего, Егоже ради всех отщетихся: и вменяю вся уметы быти, да Христа приобрящу».

[324] В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента. В Арс. р. нет скрытой цитаты: «Азъ бо уже вся си презревъ, хощю мнихъ быти...» (л. 30г); так же – во 2 Касс., л. 30 об.; И. Тр., л. 191 об.; К. Хол., л. 24.

[325] В Осн. р. – более краткий вариант: «Мене же, иже отрекшися мнишества и любве Божиа, никакое томление, ни мечь, ни раны отлучити не могут мене Богу...» (л. 49 об.); так же – и в Арс. р., л. 168 об.; во 2 Касс. – вариант, представленный в Печатной редакции, с. 422.

[326] Рим. 8: 35–39: «Кто ны разлучит от любве Божия; скорбь ли, или теснота, или гонение, или глад, или нагота, или беда, или меч; якоже есть писано, Яко Тебе ради умерщвляеми есмы весь день: вменихомся якоже овцы заколения. Но во всех сих препобеждаем за Возлюбльшаго ны. Известихся, яко ни смерть ни живот, ни ангели ни начала, ниже силы, ни настоящая ни грядущая, ни высота, ни глубина, ни ина тварь кая возможет нас разлучити от любве Божия, яже о Христе Иисусе Господе нашем».

[327] По классификации, предлагаемой В. Н. Топоровым для исследования особенностей цитирования (применительно к другому памятнику древнейшего периода древнерусской литературы – Слову о Законе и Благодати митрополита Илларионa), приводимый пример сложного цитирования относится к особому типу, в котором фрагмент заполняется цитатами «из разных текстов первоисточника» (*Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. С. 294).

[328] Мк. 10: 29–30; Лк. 18: 29–30.

[329] 1 Кор. 7: 32–33.

[330] Еф. 6, 5: «[5]Раби, послушайте господий своих по плоти, со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, якоже и Христа, [6]не пред очима точию работающее яко человекоугодницы, но якоже раби Христовы, творяще волю Божию...». 1 Петр. 2: 18: «Раби, повинуйтеся во всяком страсе владыкам, не токмо благим и кротким, но и строптивым». Кол 3: 22: «Раби, послушайте по всему плотских господий ваших, не пред очима точию работающе аки человекоугодницы, но в простоте сердца, боящеся Бога». Тит. 2: 9: «Раби, своим господем повиноватися, во всем благоугодным быти, не прекословным...».

[331] Рим. 8: 35–39. Цитату см. выше.
[332] Осн., л. 49.
[333] Осн., л. 48 об.
[334] В Осн.: «Отселе уже и аз буду чернецъ...» (л. 39); этот вариант с минимальными изменениями повторяется в др. редакциях: Арс., л. 148в; 2 Касс., с. 402; И. Тр., л. 224; К. Хол., л. 143 об.
[335] В Осн. р. этой формулы нет: «Аз же отселе буду мних» (л. 49); так же – в Арс., л. 167в 2 Касс. с. 422; И. Тр., л. 203; К. Хол., л. 158 об.
[336] В других редакциях – нет.
[337] Осн., л. 48 об. 49.
[338] 1 Кор 7: 32–33.
[339] Усп., л. 31б.
[340] Данный фрагмент, по замечанию А.А. Шахматова, представляет собой заимствование из Жития св. Саввы, в котором он существует в другом контексте (*Шахматов А.А.* Несколько слов о Несторовом Житии преподобного Феодосия // Сборник ОРЯС. Т. 64. № 1. СПб., 1896. С. 17–18).
[341] Усп., л. 33г.
[342] Усп., л. 33г.
[343] Последование малого образа: «Блюди, брате, какова обетования даеши Владыце Христу. Ангели бо предстоят невидимо, написующе исповедание твое сие» (Гребник иноческий. М.: Печатный двор, 1639. Л. 9). По заключению Н. Пальмова, подобные наставления и вопросы при пострижении в монашество зафиксированы в этом чине еще со времени самых ранних его текстов, в частности в чине пострижения, возникшем в первой половине V в. и записанном в творениях Дионисия Ареопагита, и получившем отражение в древнейших памятниках на церковнославянском языке (*Пальмов Н.* Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой Церкви. Киев, 1914. С. 32–39).
[344] В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс., л. 30г.
[345] Скитский патерик. С. 261.
[346] Лавсаик. С. 207.
[347] Житие Антония Великого. С. 189.
[348] Усп., л. 31в; Арс., л. 25а.
[349] Житие Саввы Освященного. С. 179–180.
[350] Житие св. Саввы Освященного, составленное св. Кириллом Скифопольским в древнерусском переводе. По рукописи Имп. Общ. ЛДП, с присоединением греческого подлинника и введениемъ. Издал И. Помяловский. СПб., 1890. С. 33, 35.
[351] На это различие в значении фрагмента текста указывает также А.М. Ранчин (*Ранчин А.М.* Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики. С. 93–94).
[352] И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 2 об.–3; в ПВЛ нет мотива прозрения, с. 170.
[353] Вариант этого текста есть только в И. Тр.: «Прозря же духом преподобный Феодосий яко будеть искусень делатель духовнаго // жител(ь) ства, возложи нань иноческий образ...» (л. 196 об.–197).
[354] В других редакциях – нет.
[355] Формирование данного топоса может быть связано с древнейшей монастырской практикой испытания и обучения перед постригом, запечатленной в правилах приема в монастырь св. Пахомия Великого (*Паль-*

мов Н. Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой Церкви. С. 14).

[356] В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс., л. 31б.

[357] Усп.: «...еже на пользоу и на спасение души» (л. 33б); Арс.: «...еже на ползу душе» (л. 28г).

[358] И. Тр., л. 91об.; К. Хол., л. 3.

[359] Осн., л. 40 об.

[360] В других редакциях – нет.

[361] В И. Тр., К. Хол. и ПВЛ – нет.

[362] В других редакциях – нет.

[363] В других редакциях – нет.

[364] В Осн. р. нет упоминаня о поучении, л. 49; так же в Арс., л. 167г; вариант, сходный с текстом Печатной ред., появляется во 2 Касс., с. 422; К. Хол., л. 158 об. 159; в И. Тр. в этом тексте появляется определение монашества как «ангельского образа»: «...облече и во ангел(ь)ский образ...» (л. 203).

[365] Именно этот контекст послужил основанием для следующего высказывания П.Н. Сакулина: «Святой – всегда подвижник, мученик, воин Христов. Житие в сущности и есть героический эпос, только религиозный» (*Саккулин П.Н.* Русская литература. Социолого-синтетический обзор литературных стилей. М., 1928. Ч. 1. С. 99).

[366] В.П. Адрианова-Перетц, исследуя библейско-византийскую традицию «воинской терминологии», отмечала, что «наибольшее распространение воинских метафор наблюдается в панегирической литературе, посвященной прославлению мучеников...» (*Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 108).

[367] Согласно правилам прп. Пахомия, переоблачение человека из мирских в монашеские одежды было одним из действий, которым наглядно выражалось причисление к числу братии (*Пальмов Н.* Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой Церкви. С. 18).

[368] Следует отметить присутствующий в Печатной редакции образ агнца, вызванный постоянно подчеркиваемой в Житии прп. Феодосия добродетелью кротости и смирения.

[369] Усп., л. 31в.

[370] В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс., л. 31б.

[371] В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс., л. 31в.

[372] Усп.: «...и тоу пострижене и быти, и въ мьнишьскоую одежю облечене еи быти» (л. 33б); так же – в Арс., л. 28г–29а; 2 Касс., л. 28 об.; И. Тр., л. 104 об.; К. Хол., л. 22 об.

[373] Осн.: «И приять и Антоний, возложи на нь чернеческиа порты...» (л. 77). Так же – во 2 Касс., с. 476; И. Тр., л. 209; К. Хол., л. 73.

[374] И. Тр., л. 91 об., 93; К. Хол., л. 4 об.

[375] Только в И. Тр., л. 187.

[376] В других редакциях – нет.

[377] В других редакциях – нет.

[378] В других редакциях – нет.

[379] В других редакциях – нет.

[380] 2 Касс.: «...облече его въ мнишеский образъ...» (с. 422). Так же – в К. Хол., л. 159; в И. Тр.: «...облече и во ангел(ь)ский образ...» (л. 203).

[381] В других редакциях – нет.

[382] В Осн.: «...ко игумену Ивану, // егоже постригъ, Прохора именова того» (л. 51 об.–52); так же – в Арс., л. 171б; 2 Касс., с. 428; И. Тр., л. 229 об.; К. Хол., л. 214 об.–215.

[383] В Осн. нет упоминания о прп. Антонии и самом пострижении: «Сий убо блажен(н)ый прииде къ святому отцю нашему Феодосию и от него научен бысть житию чрнеческому: нестяжанию,и смерению, и послушанию» (л. 40 об.). Так же – в Арс., л. 149б; 2 Касс., с. 406; И. Тр., л. 225 об.; К. Хол., л. 145 об.–146.

[384] На использование названия схимы «великий и ангельский образ» указывает Н. Пальмов; исследователь считает это отражением разделения единого иноческого пострижения (схимы) на чины малой и великой схимы, произошедшего в VIII в., несмотря на отрицательное отношение к этому такого подвижника, обладавшего высоким духовным авторитетом, как прп. Феодор Студит (*Пальмов Н.* Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой Церкви. С. 295, 341).

[385] Осн., л. 72–72 об.; с небольшими изменениями фрагмент повторяется в Арс., л. 194в–г; 2 Касс., с. 468; И. Тр., л. 248 об.; К. Хол., л. 175.

[386] Только в И. Тр., л. 185 об.

[387] Осн., л. 52 – прп. Прохор, л. 77 – прп. Исаакий; Арс., л. 31а–б – прп. Варлаам, л. 31в – прп. Ефрем.

[388] Потребник. М., 1639. Л. 9 об.

[389] Осн., л. 72–72 об.; с небольшими изменениями фрагмент повторяется в Арс., л. 194в–г; 2 Касс., с. 468; И. Тр., л. 248 об.; К. Хол., л. 175.

[390] Усп., л. 31в; Арс., л. 25б.

[391] В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс., л. 31б.

[392] В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс., л. 31в.

[393] 1) О самом прп. Антонии – в И. Тр.: «...он же приимаше их и постризаше» (л. 93); в К. Хол. – так же, л. 4 об.; в ПВЛ: «...и нача приимати и постригати я...» (с. 170); 2) о пострижении прпп. Варлаама и Ефрема – в И. Тр.: «...их же преподобный по прошению повеле блаженному Никону постригщи их...» (л. 93); в р. К. Хол.: 1) «...тогда повеле преподобный Антоние великому Никону да пострыжет его и облечет въ мнишескую одежду» (л. 24 об. – о прп. Варлааме); «...предасть его Никону, да и того острыжет...» (л. 25 – о прп. Ефреме).

[394] Похожий текст имеется только в И. Тр., л. 187.

[395] Житие св. Саввы. С. 198.

[396] Усп., л. 37в; Арс., л. 39г–40б.

[397] В других редакциях – нет.

[398] Усп., л. 37в; Арс., л. 40а.

[399] Во 2 Касс., И. Тр., К. Хол. и ПВЛ – нет.

[400] И. Тр., л. 187.

[401] Осн.: «И бысть мних» (л. 59 об.); так же – в Арс., л. 183б; 2 Касс., с. 442; И. Тр., л. 239; К. Хол., л. 162об.

[402] Осн.: «...хотя быти чрънецъ» (л. 20); так же – в Арс., л. 108б; во 2 Касс.: «...хотя быти черноризець...» (с. 366); так же – в И. Тр., л. 254; К. Хол., л. 192.

[403] Мотивы подражания Богу и святым отцам, а также сравнение подвижников с древними святыми являются постоянными мотивами византийской агиографии. Так, уподобление Господу (в подвиге служения дру-

гим людям) присутствует в тексте Лавсаика (с. 50, о св. Паисии и Исайи), Римского патерика (с. 132). Кроме того, в Римском патерике содержится «программное» для всей христианской культуры заявление автора: «Деяния Истины-Христа должны быть правилами для нашей деятельности» (с. 176). О подражании святого его великим предшественникам говорится в Лавсаике (с. 197, об авве Коприи), в Римском патерике (с. 128, о Павлине, епископе Поланском), в Житии св. Саввы Освященного (с. 192).

[104] Житие св. Саввы Освященного: «Поступив под начало блаженного Феоктиста, отец наш Савва всего себя предал Богу. Все, что принадлежало ему в качестве собственности, он отдал Феоктисту и посвятил себя делу подвижничества» (с. 180).

[105] Усп., л. 31в; Арс., л. 25б.

[106] Усп., л. 41г; Арс., л. 48б.

[107] Усп., л. 45г; Арс., л. 56а.

[108] Осн., л. 40 об.

[109] Только в И. Тр., л. 195.

[110] И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 3.

[111] В Усп. сб.: «...и оттоле подааше ся на троуды телесьныя» (л. 31в); Арс.: «Оттоле подаяшеся на труды деломъ телеснымь» (л. 25б); так же – во 2 Касс., л. 24об.; И.Тр., л. 102 об.; К. Хол., л. 19.

[112] В других редакциях – нет.

[113] В других редакциях – нет.

[114] В тексте Послания Симона к Поликарпу содержится прямой призыв к подражанию святым в добродетелях: «Буди подражатель воспомяненныхъ тебе святыхъ отецъ, и насытишися въ день праздника некончаемаго на Небеси, теломъ же и духомъ совершенне, егда равная с ними явить ти ся Божественная слава» (л. 270). В приведенном здесь фрагменте Печатной редакции текст значительно расширен по сравнению с текстом редакции Основной, в котором все же содержится ядро цитированного рассуждения: «Буди подражатель святых отець, да не будеши лишенъ божественыа славы тоа» (л. 29).

[115] Житие св. Антония Великого. С. 217.

[116] Усп., л. 45г; Арс., л. 56а.

[117] 2 Касс., с. 352; И. Тр., л. 275; К. Хол., л. 225.

[118] Только в И. Тр., л. 195.

[119] Только в И. Тр., л. 185 об.

[120] Осн., л. 36 об.

[121] Сходный фрагмент есть только в И. Тр., л. 195–195 об.

[122] Сравнение подвижников в их подвигах, уподобление их древним святым можно отметить в Лавсаике (с. 55–56, о Макарии Египетском; с. 172, об авве Илии).

[123] Возникновение этого мотива не случайно. Поскольку для автора агиографического произведения его герой был почти современником, неизбежно вставал вопрос об отношении этого святого к предшественникам, которым он стремился подражать в своей жизни (в литературе отражение этого подражания определяется как принцип Imitatio). Как и все важнейшие вопросы, этот должен был быть разрешен с помощью Священного Писания, которое предлагало притчу о первых и последних, нередко осмыслявшуюся в контексте притчи о работниках «единонадесятого часа», получивших равную плату с теми, кто начал работать раньше.

[124] В основе текста Усп. сборника лежит именно такое – «временное» осмысление евангельской притчи о первых и последних: «...о семъ бо и Самъ Господь прорече, яко мнози прийдоуть отъ востокъ и западъ, и възлягуть съ Авраамъмь и съ Исакъмъ иИяковъмъ въ Царствии Небесьнемь, и пакы мнози боудоуть последьнии, ибо сий последьнии, вящии прьвыхъ отць яви ся житиемь бо подражая святаaго и пьрваaго начальника чьрньчьскоуоумоу образоу, великааго меню Антониа...» (л. 26в); в Арс. – как в Печатной р., л. 14б–в.

[125] В Осн.: «Сии единоумно и единонравно добре послужиша в пекленице...» (л. 66); так же – в Арс., л. 201а; во 2 Касс. – текст, схожий с вариантом Печатной р.: «...и с ним брат некто, Никодим имянем, ему единоуменъ, единонравенъ» (с. 456).

[126] В других редакциях - нет.

[127] Осн.: «...иже и подражаше того житие святаго: постник являяся лжею и целомудръ ся творя, втайне же ядый и пияй...» (л. 19). В Арс. – промежуточный вариант: «Пояше же, и подражаше же, и постникъ ся являя лжею, и целомудръ ся творя, в таине же ядый и пия...» (л. 105г); во 2 Касс. – как в Печ., с. 362.

[128] Например, подвижничество святых, которых стремился увидеть прп. Ефрем во время своего паломничества в Святую землю, называется «добродетельными трудами» (л. 137–137об.).

[129] А. А. Шахматовым была отмечена связь со следующим фрагментом Жития прп. Саввы:: «...подаяшеся въдержанию паче, яко же злыя отгонящю помыслы и сонную въспущающю тягость. къ въздьржанию же и плътию троужашеся. рекъше рукама своима. На памяти имея д(а)в(и)дьское оно, пс(а)л(о)мьское слово, вижь съмерение мое и трудъ мои, и остави вся грехы моя» (*Шахматов А. А.* Несколько слов о Несторовом Житии преподобного Феодосия. СПб., 1896. Житие св. Саввы Освященного. С. 7; С. 21–23 в ркп. XIII века, изданной Помяловским).

[130] Пс 24: 18.

[131] Усп., л. 31в–г.

[132] Флп 2: 8: «Смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя».

[133] Быт. 3: 1–7. По-видимому, в тексте Киево-Печерского патерика данная фраза возникла под влиянием фрагмента Послания Поликарпа: «Подобообразия, равнострастиа имети роженым на земли прьваго человека, ибо, виде красоту овоща, не удръжася, и Бога ослушася, и страсьтне житие прият» (Осн., л. 43 об.).

[134] В Осн.: «Бысть же сий чръноризец Еустратий постник и послушник ко всем» (л. 20 об.); так же – в Арс., л. 108б; 2 Касс., с. 366; И. Тр., л. 254; К. Хол., л. 192.

[135] Мк 9: 29.

[136] В других редакциях – нет. В И. Тр. (вне связи с искушением): «...добре и богоугодне поживе в пещере в посте и молитвах в воздержании, стоянии всенощномъ, во всемъ послушаше наказания преподобнаго Антония...» (л. 195).

[137] В других. редакциях – нет.

[138] Мф. 19, 5–6: «И рече, сего ради оставит человек отца своего и матерь: и прилепится к жене своей, и будета оба в плоть едину. Якоже кто-

му неста два, но плоть едина: Еже убо Бог сочета, человек да не разлучает». Также Мк 10, 9.

[139] Последование малого образа // Требник иноческий. М.: Печатный двор, 1639. Л. 10.

[140] Ночные молитвы святых упоминаются и в древних Житиях: прп. Саввы Освященного (с. 184), прп. Антония Великого (с. 185).

[141] Усп., л. 31в.

[142] Усп.: «бдяше по вся нощи въ славословье Божии» (л. 36б); ср. в Житии св. Саввы Освященного: «бъдя же вся нощи, въ славленьихъ Б(ож)иихъ» (*Шахматов А.А.* Несколько слов о Несторовом Житии преподобного Феодосия. С. 10); так же – в Арс., л. 37б.

[143] Усп., л. 45б–в; Арс., л. 55б–в.

[144] Усп., л. 45г; Арс., л. 56а–б.

[145] Лавсаик. С. 310.

[146] В других редакциях – нет. Данный фрагмент обнаруживает родство с текстом Жития прп. Саввы Освященного: «...непрестанными молитвами и предстоянием Богу он совершенно победил злых духов...» (с. 186), который, в свою очередь, подтверждает отмеченную зависимость от евангельского текста.

[147] 2 Касс.: «...бысть убо черноризець Печерьскаго монастыря, техъ святых отець поревнуа житию...» (с. 352); так же – в И. Тр., л. 275; К. Хол. л. 225 (позднейшее восполнение утраченного текста).

[148] Деян. 20: 34.

[149] Осн., л. 67 об.

[150] В Осн. описание подвигов гораздо короче, л. 67об.–68; так же – во 2 Касс., с. 460, И. Тр., л. 216 об.; К. Хол., л. 106; в Арс. – нет жизнеописания прп. Алимпия.

[151] 1 Фес 4: 11: «И любезно прилежати еже безмолвствовати, и деяти своя, и делати своими руками, якоже повелехом вам». Ефес. 4: 28: «Крадый ктому да не крадет, но паче да труждается, делая своима руками благое, да имать подаяти требующему».

[152] Лавсаик. С. 256, 266. Житие св. Антония. С. 181–182.

[153] Осн., л. 68.

[154] Осн., л. 25.

[155] Усп., л. 36в, 45в; Арс., л. 50а.

[156] В Усп.: «...и на дело прежде всехъ исходя, и въ чиноу святыя литургия...» (л. 36г); в Арс. – как в Печ., л. 50а. Этот мотив в Житии прп. Феодосия обнаруживает несомненную зависимость от текста Жития прп. Саввы Освященного: «Проводя дни в телесном труде, основанием своей жизни он полагал смирение и послушание. Будучи весьма способным и ревностным к совершению божественного служения, он прежде всех входил в церковь и выходил из нее после всех» (с. 180). Данное сходство было отмечено также Шахматовым (*Шахматов А.А.* Несколько слов о Несторовом Житии преподобного Феодосия. С. 9–10). Упоминание «усердия к богослужению» в контексте рассказа о добродетелях присутствует и в тексте Римского патерика (с. 177), в Житии св. Антония Великого (с. 231).

[157] Осн.: «В таковей страсти Пиминъ лежа 20 лет» (л. 74 об.); так же – в Арс., л. 198б и 2 Касс., с. 472. И. Тр.: «В таковемь страдании лежа преподобныи Пиминь, леть 20» (л. 251); так же – в К. Хол., л. 178 об.

[158] Пс 24:18.
[159] Флп 2: 8.
[160] Флп 2: 8. Эта цитата приводится и в тексте Скитского патерика, при описании добродетели послушания (с. 359, об авве Еперхии).
[161] Флп 2: 8.
[162] Выражение «нашего ради спасения» имеет богатое контекстуальное значение: оно представляет собой скрытую цитату из Символа веры, а также из отпустов церковной службы на некоторые Господские праздники, в которых празднуемое событие трактуется как совершенное Иисусом Христом «нашего ради спасения» (отпуст вечерней службы Вербного воскресенья // Служебник. Киев, 1736. Л. 177).
[163] Флп 3: 8: «Но убо вменяю вся тщету быти за превосходящее разумение Христа Иисуса Господа моего, Егоже ради всех отщетихся: и вменяю вся уметы быти, да Христа приобрящу».
[164] Усп., л. 29в; Арс., л. 21а–б.
[165] В Усп.: «О семь подражая Христоса истиньааго Бога, глаголавъшааго навыкнете отъ Мене яко кръткъ есмь и съмеренъ сердцьмь» (л. 42г); так же – в Арс., л. 50а, 2 Касс., л. 52об.; И. Тр., л. 114 об. и К. Хол., л. 41 об.–42.
[166] Усп.: «вельми хоуда», л. 43а; так же – в Арс., л. 50в; 2 Касс., л. 53; И. Тр., л. 114 об. и К. Хол., л. 42.
[167] Мф 23: 11: «Болий же в вас, да будет вам слуга».
[168] Усп., 36г.
[169] Мф 25: 15–28.
[170] Усп.: «...бе аще бо и преже рехъ крепъкъ телъмь и сильнъ..» (л. 42б); так же – в Арс., л. 49а; 2 Касс., л. 51 об., И. Тр., л. 113 об., К. Хол., л. 41.
[171] *Водолазкин Е. Г.* Монастырский быт в агиографическом изображении («поварня» древнерусских житий) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 229–231.
[172] Осн., л. 26.
[173] Мф. 8: 20: «Глагола ему Иисус: лиси язвины имут, и птицы небесныя гнезда: Сын же Человеческий не имать где главы подклонити». Также Лк. 9, 58.
[174] Усп., л. 43б; Арс., л. 51б.
[175] Усп., л. 28б; Арс., л. 18а.
[176] Усп., л. 29б; Арс., л. 20б.
[177] Осн., л. 56.
[178] Осн., л. 57.
[179] Осн., л. 77.
[180] Осн., л. 78 об.
[181] В других редакциях – нет.
[182] Усп.: «...О блаженнемь Антонии живоущиимь въ пещере» (л. 31б). Так же – в Арс., л. 24в; 2 Касс., л. 23 об.; И. Тр., л. 102; К. Хол., л. 18 об.
[183] В других редакциях – нет.
[184] В других редакциях – нет.
[185] В качестве ранних византийских образцов этой формулы можно указать на тексты Лавсаика (с. 293, о св. Мелании, с. 307, о св. Вазианилле).
[186] Осн., л. 59 об.

[487] Только в И.Тр., л. 197.

[488] Только в И.Тр.: «живяше богоугодне» (л. 185 об.).

[489] В других редакциях нет описания пострижения и жизни после пострижения прп. Никона Сухого.

[490] В других редакциях – нет.

[491] Шахматов отмечал близость данного отрывка к следующему фрагменту текста Жития св. Саввы: «яко же чюдитися манастырьскымъ о(т)ц(е)мъ, селико его. въ оуности бл(а)гонравьство. и укрепление и борзость...» (*Шахматов А.А.* Несколько слов о Несторовом Житии преподобного Феодосия. С. 8). Думается, что текст Жития прп. Феодосия обнаруживает сходство и с текстом Жития св. Антония Великого, хотя в описании начала его подвижничества мотивы удивления, радости и любви существуют в несколько ином контексте – подражания и подвига: начиная иноческую жизнь, св. Антоний «...кому *удивлялся* за его терпение, а кому за посты и возлежания на голой земле... во всех же обращал внимание на благочестивую веру во Христа и на *любовь друг к другу*... А с равными ему по возрасту не входил в состязания, разве только чтобы не быть вторым после них в совершенстве. И делал это так, что никого не оскорблял, но и *те, с кем состязался, радовались о нем*. Поэтому все жители селения и все добротолюбцы, с которыми был он знаком, видя такую жизнь его, называли его боголюбивым, и *любили его*, одни – как сына, другие – как брата» (Житие св. Антония, с. 182). Мотив удивления добродетелям в контексте, свойственном Житию прп. Феодосия Печерского, также присутствует в Житии св. Антония Великого: «...многие приходили в удивление, видя труд его, а он переносил его легко» (с. 185), как и в еще одном фрагменте Жития прп. Саввы Освященного: «...отцы киновии удивлялись столь великому усердию и услужливости юного Саввы» (с. 180).

[492] Усп., л. 31г; Арс., л. 25в–г.

[493] Усп., л. 45г.

[494] Мф. 5:14.

[495] Только в И. Тр., л. 197.

[496] И.Тр., л. 91об.; К. Хол., л. 3.

[497] В Осн. – другой текст: «Его же вси сведают ту сущии черноризци добродетелное житие и послушание» (л. 25). Так же – в Арс., л. 115б; 2 Касс., с. 376; И. Тр., л. 259; К. Хол., л. 200–200 об.

[498] Мф. 5: 16.

[499] 1 Кор. 6: 20: «Прославите убо Бога, в телесех ваших, и в душа ваших, яже суть Божия».

[500] 1 Цар. 2: 30: «... проялавляющая Мя прославлю, и уничижаяй Мя бесчестен будет...»

[501] Пс. 83: 8: «Пойдут от силы в силу, явится Бог Богов в Сионе».

[502] В И.Тр., К.Хол. и ПВЛ – нет.

[503] В других редакциях – нет.

[504] Скрытая цитата «преподобен во всех делех своих» из Псалтири («Верен Господь во всех словесех Своих и преподобен во всех делех Своих» (Пс 144, 13), «Праведен Господь во всех путех Своих и преподобен во всех делех Своих» (Пс 144, 17)) заключает в себе оценку со значением совершенства, которая, будучи приложенной к человеку, фактически возводит его в ранг святости.

[505] В И. Тр., К. Хол. и ПВЛ – нет.

[506] Только в И.Тр., л. 195 об.

[507] Усп., л. 36а–б.

[508] 1 Кор., 13, 1–3.

[509] О смысловой ориентированности на Священное Писание данного текста свидетельствует и наличие скрытой цитаты из Послания к Галатам св. апостола Павла: «Братие, аще и впадет человек в некое прегрешение, вы духовнии исправляйте таковаго духом кротости, блюдый себе, а не и ты искушен будеши» (Гал 6. 1).

[510] Осн., л. 75 об.–76.

[511] Мф. 22: 35–40: «И вопроси един от них законоучитель, искушая Его и глаголя, Учителю кая заповедь болши есть в законе; Иисус же рече ему: возлюбиши Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всю душею твоею, и всею мыслию твоею. Сия есть первая и болшая заповедь. Вторая же подобна ей: возлюбиши искренняго твоего яко сам себе. В сию обою заповедию весь закон и пророцы висят».

[512] Именно такое содержание рассматриваемого понятия представлено и в повествовании Скитского патерика об авве Агафоне, где «любовь Божия» подвигает святого на служение другим: «...авва Агафон старался исполнять всякую заповедь. Когда он всходил на лодку, сам первый принимался за весло. Когда приходили к нему братия, то тотчас после молитвы своими руками предлагал им трапезу, ибо исполнен был любви Божией» (с. 130–131).

[513] И. Тр., л. 182 об.

[514] И. Тр., л. 187.

[515] И. Тр., л. 197.

[516] И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 3.

[517] Появляется со 2 Касс. р., с. 422.

[518] И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 3.

[519] И. Тр., л. 195–195 об.

[520] И. Тр., л. 185 об.

[521] Появляется со 2-й Кассиановской редакции (с. 352), как и само Житие.

[522] И. Тр., л. 197.

[523] И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 2 об.

[524] И. Тр., л. 185 об.

[525] 2 Касс., с. 456; И. Тр., л. 252 об.; К. Хол., л. 190 об.

[526] И. Тр., л. 1; К. Хол., л. 2 об.

[527] И. Тр., л. 196 об.

[528] И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 2 об.–3.

[529] И. Тр., л. 196 об.–197.

[530] И. Тр., л. 187.

[531] И. Тр., л. 197.

[532] Мф. 6: 6. Этот фрагмент приводится в патерике также как обоснование действенности молитвы.

[533] В других редакциях – нет.

[534] В других редакциях – нет.

[535] В.А. Грихиным появление мотива безмолвия в описании затворничества отмечается в творчестве носителя исихастского мировоззрения Пахомия Логофета и соотносится с распространением в литературе экспрессивно-эмоционального стиля (*Грихин В.А.* Проблемы стиля древ-

нерусской агиографии XIV–XV вв. М., 1974. С. 26–29). Поздняя датировка мотива подтверждается и текстами редакций Киево-Печерского патерика.

[536] Сходный фрагмент – только в И. Тр., л. 194.

[537] В других редакциях – нет.

[538] Усп., л. 35в–г; Арс., л. 36а.

[539] В других редакциях – нет.

[540] В других редакциях – нет.

[541] Осн. ред., л. 44.

[542] В Усп.: «храбъръ сильнъ» (л. 38а). Так же – в Арс., л. 40г–41а; 2 Касс., л. 42; И. Тр., л. 109; К. Хол., л. 33 об.

[543] В других редакциях – нет.

[544] В других редакциях – нет.

[545] «Господь избави его от мысленных зверий и работну не быти, якоже многым случаеться, в пустыни пребывающим, или в пещерах, или в затворе живущим особе....» (Осн. р. л. 62); так же – в Арс., л. 187в–г; 2 Касс., с. 448; И. Тр., л. 242; К. Хол., л. 167. Евр. 11: 36–38: «[36]Друзии же руганием и ранами искушение прияша, еще же и узами и темницею, [37]камением побиени быша, претрени быша, искушени быша, убийством меча умроша: проидоша в милотех, и в козиях кожах, лишени, скорбяще, озлоблени. [38]Ихже не бе достоин (весь) мир, в пустынях скитающеся и в горах и в вертепах и в пропастех земных».

[546] 1 Петр 5: 8: «Трезвитеся, бодрствуйте, зане супостат ваш диавол, яко лев рыкая ходит, иский кого поглотити...».

[547] Осн., л. 33 об.

[548] Осн., л. 35.

[549] Усп., л. 50г. Подобное указание присутствует и в Житии св. Антония Великого, однако – в контексте общего описания его добродетелей и дарований (с. 232).

[550] Мф 6: 16–18.

[551] Во 2 Касс. в данный фрагмент включается цитата из Писания (Пс 29: 6): «И виде Господь терпение его и великое въздержание, положи ему горесть ону на сладость, и по печали бысть ему радость, по реченному: Вечеръ въдворится плачь, и заутра радость. И сего ради прозван бысть Лобедникъ...» (с. 428); И. Тр., л. 229об.–230; К. Хол., л. 215–215 об. Однако из текста Печатной редакции цитата исключается, по-видимому, в пользу евангельского основания мотива.

[552] Пс 2: 11. В этом фрагменте псалма можно также предположить источник (или один из источников) указанной речевой формулы.

[553] Лк 12: 19.

[554] Мф 6: 26.

[555] Текст представляет собой переработку текста Осн. р. (л. 52), в которой сохранены все евангельские цитаты.

[556] Усп., л. 42б.

[557] Осн., л. 79.

[558] Осн.: «Се же то все трьпяще, подъимаше раны, наготу, студень день и нощъ» (л. 79); так же – во 2 Касс., с. 480; И. Тр., л. 211; К. Хол., л. 76 об; в Арс. р. – нет повествования о прп. Исаакии.

[559] В других редакциях – нет.

[560] Усп., л. 28б; Арс., л. 18в.

[561] В других редакциях – нет.
[562] В других редакциях – нет.
[563] Соответствующий фрагмент есть только в р. И. Тр., л. 195–195 об.
[564] И. Тр., л. 195 об.
[565] Усп., л. 26б–в; Осн., л. 33–33 об.
[566] Усп., л. 26г.
[567] Д.М. Буланин рассматривает топос самоуничижения автора в древнерусских житиях как проявление византийского топоса о высшем образовании святого, данного с отрицательным знаком. Актуализация этого топоса в его первоначальном виде, по мнению исследователя, в древнерусской агиографии была невозможна из-за отсутствия «соответствующей реалии в действительности» (*Буланин Д.М.* Несколько параллелей к главам III–IV Жития Константина-Кирилла. С. 104). Л.Н. Мончева возводит появление этого топоса к словам ап. Павла в одном из его Посланий: «Невежда я в слове» (2 Кор 11: 6). Продолжение этой фразы: «...но не в ведении» свидетельствует о его осознании себя проповедником, а не писателем, которое способствовало формированию в христианской культуре взгляда на литературное творчество как на практическое духовное усилие (*Мончева Л.Н.* Апостолическое письмо в становлении художественно-эстетической традиции средневековой литературы. С. 193).
[568] Мф 17: 20.
[569] Мф 25: 26–27. А.А. Шахматов отмечает наличие аналогичного аргумента в Житии Саввы Освященного: *Шахматов А.А.* Несколько слов о Несторовом Житии преподобного Феодосия. С. 5.
[570] Мф 10: 27.
[571] Усп., л. 26б–г.
[572] Осн., л. 74.
[573] Мф. 10: 22.
[574] Пс. 39: 2.
[575] Евр. 12: 7–8.
[576] Лк. 21: 19.
[577] Осн., л. 74–74 об. Значение добродетели терпения чрезвычайно велико. По-видимому, именно от нее зависит важнейший в агиографии эпитет святых «блаженный», преобладающий в ранних редакциях Патерика. Помимо зависимости его от евангельских Заповедей блаженства (Мф. 5: 3–11, Лк. 6: 20–22), следует обратить внимание еще на один фрагмент Нового Завета – Послание апостола Иакова: «Вот мы называем блаженными тех, которые терпели: о терпении Иова вы слышали и намерение Господа увидели, потому что многомилостив Господь и милосерд» (Иак 5: 11).
[578] Подвиг миссионерства упоминается в Житии Саввы Освященного (с. 212) и в Римском патерике (с. 27).
[579] Усп., л. 57а; Арс., л. 76б.
[580] В Осн.: «...тружаяся о деле Божии» (л. 55 об.); так же – в Арс., л. 177а; 2 Касс., с. 434, 436; И. Тр., л. 234 об.; К. Хол., л. 116.
[581] Пс 26: 6; Пс 49: 14; Пс 49: 23; Пс 106: 22; Пс 115: 8.
[582] Осн.: «Плод же устенный, – жива словесная жертва...» (л. 6 об.); так же – в Арс., л. 201б; 2 Касс., с. 456; И. Тр., л. 253; К. Хол., л. 191.
[583] В других редакциях – нет.
[584] Деян. 20: 34.

[585] Осн., л. 67 об. Так же – во 2 Касс., с. 460; И. Тр., л. 216 об.; К. Хол., л. 106. 2 Фес 3, 8: «Ниже туне хлебъ ядохомъ у кого, но въ труде и подвизе, нощь и день делающе, да не отягчимъ никогоже от васъ».

[586] Осн., л. 68.

[587] В других редакциях – нет.

[588] Пс. 21: 16.

[589] Пс. 101: 4.

[590] 2 Кор. 4: 7.

[591] В других редакциях цитирования нет.

[592] Пс. 29, 6: «...вечер водворится плачь, и заутра радость».

[593] 2 Фес. 3: 8: «Ниже туне хлебъ ядохомъ у кого, но въ труде и подвизе, нощь и день делающе, да не отягчимъ никогоже от васъ».

[594] *Томова Е.* Славянские жития основателей монастырей как тематическая разновидность типа пространного жития. С. 61.

[595] Т.Ф. Волкова, исследуя художественную структуру образа беса в Киево-Печерском патерике, выделяет две функции этого образа: функцию «контраста», проявляющуюся в рассказах о борьбе героев с искушениями, и функцию «адсорбции», предполагающую перенесение на злого духа – «антагониста» – причин происходящих событий, оцениваемых отрицательно; при этом, конечно, речь идет о духовной причине (*Волкова Т.Ф.* Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском патерике // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 33. С. 234). Используя предложенную терминологию, можно говорить о проявлении в рассматриваемых ниже случаях второй функции.

[596] Усп., л. 57г; Арс. р., л. 77г.

[597] В других редакциях – нет.

[598] В других редакциях – нет.

[599] Усп., л. 29б; Арс., л. 20в–г.

[600] Осн., л. 32.

[601] Усп., л. 65г; Арс., л. 90в.

[602] Усп., л. 65в; Арс., л. 90б.

[603] Осн., л. 12 об.

[604] Этот образ был устойчивой фигурой византийской агиографии (*Лопарев Х.М.* Греческие жития святых VIII и IX веков. С. 27). «Ненавистником добра» злой дух называется в Лавсаике, с. 332, в Житии Антония Великого, с. 182, 189. С. А. Бугославский говорит о евангельских корнях этой формулы и отмечает ее присутствие в Житии св. Георгия Амастридского, переведенного на церковнославянский язык в числе первого корпуса христианской литературы (*Бугославский С.А.* Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии. С. 336).

[605] В Усп. сб. соответствующий фрагмент пропущен; Арс., л. 31в.

[606] Усп., л. 66в; Арс., л. 91г–92а.

[607] В других редакциях – «враг» – Усп., л. 67а; Арс., л. 92а; 2 Касс., л. 101; К. Хол., л. 97; только – в И. Тр.: «враг добро ненавистник...» (л. 189).

[608] Мф 13: 24–28: «...Уподобися Царствие Небесное человеку, сеявшу *доброе семя* на селе своем. Спящим же человеком, прииде *враг его* и всея плевелы посреде пшеницы и отъиде. Егда же прозябе трава, и плод сотвори, тогда явишася и плевелие. Пришедше же раби господина, реша

ему: Господи, *не доброе ли семя* сеял еси на селе твоем, откуду убо имать плевелы. Он же рече им: *враг человек сие сотвори...»*

[609] Осн., л. 32; 1 Петр 5: 8.

[610] Образ искусителя как «древнего» или «исконного врага» неоднократно используется в Римском патерике – с. 85, 135, 141, 158, 164, 244, Житии св. Антония Великого – с. 184 (в этом случае образ подкрепляется цитатой из Псалтири: «Господь мне помощник, и аз воззрю на враги моя» (Пс 117: 7)), 197.

[611] В Усп. сб. пропущен соответствующий фрагмент; Арс., л. 31в (гонение за пострижение прпп. Варлаама и Ефрема).

[612] Осн., л. 59 об. (искушение прп. Феодора).

[613] В Усп. сб. пропущен соответствующий фрагмент; Арс., л. 31в–г (гонение за пострижение прпп. Варлаама и Ефрема).

[614] Усп., л. 60б; Арс, л. 81г (о нежелании князя Святослава примириться с братом, князем Изяславом).

[615] Усп., л. 66в; Арс, л. 91г–92а (об изгнании прп. Стефана).

[616] В Усп. сб. пропущен соответствующий фрагмент; Арс., л. 31в–г (гонение за пострижение прпп. Варлаама и Ефрема).

[617] Осн., л. 65 об. (искушение прп. Феодора).

[618] Усп. сб., л. 57г.

[619] Усп., л. 66в; Арс, л. 91г–92а (об изгнании прп. Стефана).

[620] Осн., л. 29 об. (искушение прп. Еразма).

621 В других редакциях – нет.

[622] Одним из источников этого сравнения следует считать повествование о св. Моисее Ефиоплянине в Лавсаике: «Сему святому дарована была великая благодать на демонов. Как мы зимой не боимся мух, так точно, и еще больше, презирал демонов этот великий ратоборец Моисей. Таково было святое житие непобедимого подвижника Моисея, по происхождению ефиоплянина, а по душе украшенного Божественною благодатию» (с. 92).

[623] Усп., л. 49б; Арс., л. 62б.

[624] Усп., л. 52а, г; Арс., л. 67в, 68г.

[625] *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. С. 689.

[626] Необходимость терпения и благодарения Богу в искушениях – устойчивый мотив повествований Скитского патерика, с. 182, 359–360, 362, 364.

[627] Усп., л. 29а; Арс., л. 19г.

[628] Усп., л. 29б; Арс., л. 20г.

[629] Усп., л. 43б; Арс., л. 51б.

[630] Мф 5: 3–11; Лк 6: 20–22 – заповеди блаженства. Иак 1: 12: «Блажен муж, иже претерпит искушение, зане искушен быв приимет венец жизни, егоже обеща Бог любящим Его». 1 Пет 3: 14: «...Но аще и страждете правды ради, блажени есте...». 1 Пет 4: 14: «Аще укоряеми бываете о Имени Христове, блажени есте...»

[631] Усп., л. 43а; Арс., л. 50в–г. Мф 5: 11.

[632] Усп., л. 58г. Мф 5: 10: «Блажени изгнани правды ради, яко тех есть Царствие Небесное».

[633] Осн., л. 22.

[634] Осн., л. 20 об.

[635] Осн., л. 31.

[636] Во 2 Касс., И. Тр. и К. Хол. – нет.

[637] Усп., л. 30в; Арс., л. 22г.

[638] Усп., л. 30г; Арс., л. 23б–в.

[639] Усп., л. 37а; Арс., л. 38в–39а – в обоих случаях нет первой евангельской цитаты; в других редакциях также нет первой цитаты, но вторая дана полнее: «...николиже о томь впаде в печаль, ни поскорбе о томь, но по вся дни братию оутешаа оучаше, никакож(е) пещися о плотнемь, и Господень глас въспоминаше им глаголя, не пецетес(я) глаголюще что ямы, или что пиемь, и во что облечемьс(я) // весть бо Отець вашь Небесный, як(о) требуете вся си, обаче ж(е) ищете прежде Царства Небеснаго, и сиа вся прилежатся вам» (Мф 6: 31, 33–34) – 2 Касс., л. 40–40 об.; так же – в И. Тр. (л. 107 об.) и К. Хол (л. 31 об.–32).

[640] Ин 14: 1–2: «Да не смущается сердце ваше: веруйте в Бога и в Меня веруйте. В дому Отца Моего обители многи суть, аще ли же ни, рекл бых вам: иду уготовати место вам». Мф 6: 33–34: «[33]Ищите же прежде Царствия Божия и правды его, и сия вся приложатся вамъ. [34]Не пецытеся убо на утрей, утрений бо собою печется: довлеетъ дневи злоба его».

[641] *Руди Т. Р.* О композиции и топике житий преподобных. С. 435.

[642] Усп., л. 37а; Арс., л. 39а.

[643] Пс 54: 23: «Возверзи на Господа печаль твою, и Той тя препитает, не даст в век молвы праведнику...»

[644] Осн., л. 31.

[645] Хотя на полях печатного издания нет указания на библейский текст, думается, что связь рассматриваемого фрагмента с библейским текстом существует, и наиболее очевидно она проявляется в варианте текста Осн. редакции: «...Тъй бо рече: "Аз есмь предаяй священикы въ пленъ"» (л. 22). Ср. 1 Езд 9: 7: «От дней отецъ нашихъ въ преступлении великомъ есмы даже до дне сего: и въ беззаконияхъ нашихъ предани есмы мы и цари наши, и священницы наши, и сынове наши въ руку царей языческихъ, въ мечь, и въ пленение, и въ расхищение, и въ стыдение лица нашего, якоже въ день сей».

[646] На полях издания 1661 г. – ссылка на Иов 2: 10: «...вскую яко едина от безумныхъ женъ возглаголала еси? Аще благая прияхомъ от руки Господни, злыхъ ли не стерпимъ?». Также Сир 11: 14: «Благая и злая, животъ и смерть, нищета и богатство, от Господа суть».

[647] Осн., л. 22.

[648] Рим 8: 35–39: «[35]Кто ны разлучит от любве Божия; скорбь ли, или теснота, или гонение, или глад, или нагота, или беда, или мечь... [38]Известихся бо, яко ни смерть ни животъ, ни ангели ни начала, ниже силы, ни настоящая ни грядущая, [39]Ни высота, ни глубина, ни ина тварь кая возможет нас разлучити от любве Божия, иже о Христе Иисусе Господе нашемъ».

[649] Осн., л. 49.

[650] Мф 6: 25–26. Осн., л. 59 об. Отметим присутствующее здесь описание динамики искушения: «от скорби к отчаянию» (л. 214, Осн., л. 59 об.).

[651] Осн., л. 64.

[652] Лк 18: 2–6: «Судия бе некий в некоем граде, Бога не бояся, и человек не срамляяся... Слышите, что судия неправды глаголет...» Мф 7: 2: «Имже бо судом судите, судят вам...»

653 Осн., л. 77 об.

654 Осн., л. 60 об.

655 Осн., л. 60 об.

656 Осн., л. 29 об.

657 Осн., л. 61. Мф 19: 29. В Лавсаике содержится упоминание о подобном неправильном истолковании Писания (с. 121).

658 Осн., л. 48.

659 Осн., л. 48 об.

660 В Житии Антония Великого есть упоминание о подобном явлении: «...Нередко, будучи сами невидимы, представляются они (демоны) поющими псалмы, припоминают изречения из Писаний» (с. 200).

661 Сир 1: 30: ««Не возносися, да не падеши, и наведеши души твоей безчестие, и открыет Господь тайная твоя, и посреде сонма низложит тя...»

662 Осн., л. 34.

663 Исх 33: 20: «И рече: не возможеши видети Лица Моего, не бо узрить человекъ Лице Мое, и живъ будеть». Ис 6, 5: «И рекохъ: о окаянный азъ, яко умилихся, яко человекъ сый, и нечисты устне имый, посреде людей нечистыя усты имущихъ азъ живу: и Царя Господа Саваофа видехъ очима моима».

664 Осн., л. 34.

665 Осн., л. 34 об. На полях издания имеется ссылка на Третью Беседу Иоанна Златоуста на 1 Фес 3. Возможно, имеется в виду фрагмент Третьей Беседы свт. Иоанна Златоуста на Второе Послание ап. Павла к Фессалоникийцам (в издании обозначено как Первое): «Ни ужасатися, ниже духомъ, ниже словом, иже Посланием, яко от насъ посланнемъ, яко убо надъста день Господень» ...Зде мнить ми ся назнаменоватися яко обждаху неции притворившей послание сиречь от Павла, и сие показоваху глаголющей, яко убо надста день Господень, да отсюду многихъ прельстять. Яко еже убо не прельстити ся, утверждаеть их Павелъ сими яже пишеть и глаголеть: Не ужасайтеся ниже духомъ, ниже словомъ. А еже глаголеть, сие есть: аще кто и духа пророчества имеяй сие речеть, не уверуйте... Лжепророковъ сице нарицаеть духомъ нечистымъ глаголющыхъ, яже глаголаху. Хотящей бо сии паче веровани быти, не точию препренословиемъ начинаху прельщати... но и претворенное Послание показоваху аки от Павла сие истое являюще» (*Иоанн Златоуст*. Беседы на 14 Посланий в. ап. Павла. Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 1623. Стлб. 2332–2333). В Житии Антония Великого также имеется указание на явление ложного пророчества (с. 205).

666 Вт 21: 22–23: «[22]Аще же будет на ком грех, суд смертный, и да умрет, и повесите его на древе, [23]Да не пренощует тело его на древе, но во гробе погребите его в той же день: яко проклят есть от Бога всяк висяй на древе...»

667 Осн., л. 21.

668 Усп., л. 29б; Арс., л. 20г (период печения просфор прп. Феодосием).

669 Усп., л. 29б; Арс., л. 20г (период печения просфор); также – в рассказе о приходе боярина Иоанна за сыном – Усп., л. 34а; Арс., л. 33а.

670 Усп., л. 29г; Арс., л. 21в (в обоих случаях: «не почиваше»).

671 В других редакциях – нет.

672 Усп., л. 29г; Арс., л. 21в (в обоих случаях: «остря»).

[673] Осн.: «...навади злыя человеки...» (л. 64; искушение прпп. Феодора и Василия).

[674] Это выражение присутствует в Житии св. Антония Великого. С. 182, 186.

[675] Осн., л. 40 об. (искушение прп. Григория).

[676] Осн., л. 63 об. (искушение прпп. Феодора и Василия).

[677] В Усп. и Арс. – нет; 2 Касс., л. 18 об.; И. Тр., л. 99–99 об.; К. Хол., л. 14 об.–15 (печение просфор).

[678] Осн., л. 60 (искушение прп. Феодора).

[679] В других редакциях – нет.

[680] Осн., л. 64–64 об.

[681] Осн., л. 70.

[682] Осн., л. 47 об.

[683] Усп., л. 30а–б; Арс., л. 22б (возвращения юноши Феодосия матерью из соседнего города).

[684] Мф 11: 29: «... научитеся от Мене, яко кроток Есмь и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим».

[685] Осн., л. 47об.

[686] Осн., л. 44–44 об.

[687] Пс 26, 14: «Потерпи Господа, мужайся и да крепится сердце твое, и потерпи Господа». Пс 123, 6: «Благословен Господь, Иже не даде нас в ловитву зубом их». Пс 17, 22: «Яко сохраних пути Господни и не нечествовах от Бога моего». Пс 39, 1–3: «Терпя потерпех Господа, и вня т и, и услыша молитву мою, и возведе мя от рова страстей и от брения тины...»

[688] Мф 17: 21; Мк 9: 29 (На этот же текст дается ссылка и в Житии прп. Антония, л. 11). Формула борьбы «молитвою и постом» присутствует в Житии св. Антония Великого, с. 183, 198 (наряду с верой), 204–205 (среди других добродетелей), и в Житии св. Саввы Освященного, с. 196 (наряду с другой парой: вера и терпение). Рецепция этого евангельского текста находится в словах свт. Иоанна Златоустого: «...что для зверолова меч, то для монашествующего молитва. Подлинно, не так страшен для волков меч, как для демонов – молитвы праведников» // *Иоанн Златоуст.* Сравнение власти, богатства и преимуществ царских с истинным и христианским любомудрием монашеской жизни // *Иоанн Златоуст.* Творения: В 12 т. СПб., 1898, Т. 1. Кн. 1. С. 128.

[689] Усп., л. 33в; Арс., л. 29в.

[690] Усп., л. 54б; Арс., л. 71в–г.

[691] В других редакциях – нет.

692 Притч 15: 17: «Лучше учреждение от зелий съ любовию и благостию, нежели представление тельцевъ со враждою». Пс 36: 16: «Лучше малое праведнику, паче богатства грешныхъ многа».

[693] Осн., л. 47 об.–48.

[694] Усп., л. 38б; Арс., л. 41в–г.

[695] Усп., л. 44а; Арс., л. 52г – рассказ о своем искушении.

[696] Усп., л. 38в, 54в; Арс., л. 42б, 71г.

[697] Мф 6: 6: «Ты же, егда молишися, вниди въ клеть твою, и затворивъ двери твоя, помолися Отцу твоему иже въ тайне: и Отецъ твой видяй въ тайне, воздастъ тебе яве».

[698] Осн., л. 62.

699 В других редакциях – просто «молитва»: Арс., л. 187б, в; 2 Касс., с. 448; И. Тр., л. 242; К. Хол., л. 166 об.

700 Это условие победы над бесами – не бояться и даже презирать их – является постоянным компонентом повествований об искушениях в Житии св. Антония Великого, с. 184, 204, 214, 245–246.

701 Усп., л. 44а; Арс., л. 52б–в.

702 Усп., л. 44в; Арс., л. 53б–в.

703 Осн., л. 45.

704 2 Касс., с. 446; И. Тр., л. 241об.; К. Хол., л. 165 об.

705 Осн., л. 35. Этот фрагмент близок к повествованию об авве Иоанне в Лавсаике: «...Многие праведники молились за него и едва возмогли привести его в разум» (с. 211).

706 Осн., л. 40 об. В Скитском патерике рассказывается об авве Макарии, от которого демоны убегают «со стыдом», закричав: «Победил ты нас!» (с. 327).

707 Осн.: «Богъ же не оставляет раб Своих, уповающих к Нему. Некого от раб на милость преклони, подавашеть ему втайне ясти» (л. 48). Так же – в Арс., л. 165б–в; 2 Касс., с. 420; И.Тр., л. 201 об.; К. Хол., л. 156 об.

708 В Житии св. Антония Великого говорится о том, что святой «врагов» «отражает молитвою» (с. 220), а Господь «по молитвам... обращал их в бегство» (с. 211).

709 Усп., л. 44г; Арс., л. 54а.

710 В других редакциях присутствуют обе составляющие формулы: «...Богу помагающю молитвами преподобьнааго отця нашего Феодосия» (Усп., л. 47а).

711 Осн., л. 61 об.

712 Осн., л. 44 об.

713 Осн., л. 22.

714 Осн., л. 79 об.

715 Пс 67, 2–3: «[2]Да воскреснет Бог, и расточатся врази Его, и да бежат от лица Его ненавидящие Его. [3]Яко исчезает дым, да исчезнут; яко тает воск от лица огня, тако да погибнут грешницы от лица Божия».

716 *Руди Т. Р.* О композиции и топике житий преподобных. С. 483.

717 Осн., л. 40 об.

718 Деян 14: 9–10: «[9]Сей слышаше Павла глаголюща: иже воззревъ нань, и видевъ, яко веру имать здравъ быти, [10]рече велиимъ гласомъ, тебе глаголю, во Имя Господа Иисуса Христа, встани на ногу твою право, и абие воскочи и хождаше». Деян 16, 18: «Се же творяше на многи дни: стуживъ же си Павелъ, и обращся, духови рече, запрещаю ти Именемъ Иисуса Христа, изыди из нея. И изыде въ томъ часе».

719 Осн., л. 62 об.

720 Осн., л. 62 об.

721 Мф 8: 28–34; Мк 5: 1–20; Лк. 8: 26–39.

722 Осн., л. 63–63 об.

723 Быт 28: 16: «[16]И воста Иаковъ от сна своего. И рече: яко есть Господь на месте сем, аз же не ведехъ».

724 Мк 14: 72: «...и помяну Петръ глаголъ, егоже рече ему Иисус, яко прежде даже петель не возгласить двакраты, отвержешися Мене трикраты; и начень плакашеся». Мф 26: 75: «И помяну Петр глас Иисусов рече-

ный ему, яко прежде даже петел не возгласит, три краты отвержешися Мене, и изшед вон плакася горько».

[725] Осн., л. 60.

[726] Осн.: «...своего лишения» (л. 32); так же – в Арс., л. 124б; 2 Касс., с. 390; И. Тр., л. 274; К. Хол., л. 211 об.

[727] Осн., л. 71.

[728] Лк 15: 16–18: «[16]И желаше насытити чрево свое от рожець, яже ядяху свиния, и никтоже даяше ему. [17]*Въ себе же пришедъ* рече, колико наемниковъ отца моего избывають хлебы, азъ же гладомъ гиблю; [18]воставъ иду ко отцу моему...»

[729] Осн.: «...собравъ умъ, помысли свои согрешениа...» (л. 68). 2 Касс.: «...прииде в себе, помысли своа согрешениа...» (с. 460). Так же – в И. Тр., л. 217; К. Хол., л. 106 об.

[730] В других редакциях – нет.

[731] Усп., л. 39а.

[732] Осн., л. 42 об.

[733] Лк 15: 11–28 (о блудном сыне); Мк 5, 33 (о кровоточивой жене).

[734] Лк 10: 17, 19: «[17]Возвратишася же седмьдесять сь радостию глаголюще, Господи, и беси повинуются намъ о имени Твоемъ.... [19]Се даю вам власть наступати на змию и на скорпию, и на всю силу вражию; и ничесоже вас вредит». Эта цитата приводится в сходном контексте и в Житии Антония Великого. С. 205.

[735] Осн., л. 63.

[736] Она присутствет и в древних патериках: Лавсаике (с. 91, 92), Скитском патерике (с. 345).

[737] Осн., л. 29б.

[738] Усп.: «...храбъръ сильнъ» (л. 38а); так же – в Арс., л. 41а; 2 Касс., л. 42; И. Тр., л. 109; К. Хол., л. 33 об. (о пребывании прп. Феодосия в пещере в Великий пост).

[739] Осн.: «...победитель, храбор Христовъ» (л. 51).

[740] Усп., л. 34а; Арс., л. 32г.

[741] В других редакциях – нет (о жизни уже в монастыре).

[742] В других редакциях – нет.

[743] Осн., л. 79.

[744] Осн., л. 40 об.

[745] Усп., л. 38в; Арс., л. 41г.

[746] Усп., л. 38в; Арс., л. 41г.

[747] Усп., л. 38г; Арс., л. 42б.

[748] Усп., л. 54в; Арс., л. 71г.

[749] Усп., л. 38а; Арс. р., л. 41а; 2 Касс., л. 42; И. Тр., л. 109.

[750] Усп., л. 44б; Арс., л. 52г.

[751] Осн., л. 79; так же – во 2 Касс., с. 480; И. Тр., л. 211; К. Хол., л. 76 об. Текст Основной редакции, по-видимому, восходит как к литературному образцу к приводившемуся выше фрагменту Лавсаика: «Как мы зимой не боимся мух, так точно, и еще больше, презирал демонов этот великий ратоборец Моисей» (с. 92, о св. Моисее Ефиоплянине).

[752] 1 Пет 5: 8: «Трезвитеся, бодрствуйте, зане супостат ваш диавол, яко лев рыкая ходит, иский кого поглотити...» Этот образ встречается также в Житии прп. Антония Великого (с. 185).

[753] В других редакциях – нет.

[754] Осн., л. 40 об.

[755] Осн., л. 79 об.

[756] Осн., л. 63.

[757] Усп.: «...и беша вънноу моляще ся день и нощь къ Господу Богу» (л. 34а); так же – в Арс., л. 32г–33а; 2 Касс., л. 33; И. Тр., л. 192 об.; К. Хол., л. 26 об.–27.

[758] Деян 2, 44, 46–47: «... вси же веровавшии бяху вкупе... По вся же дни терпяще единодушно в церкви, и ломяще по домом хлеб, принимаху пищу в радости и в простоте сердца, хваляще Бога и имуще благодать у всех людей». Великое славословие: «Хвалим Тя, благословим Тя, кланяем Ти ся, славословим Тя, благодарим Тя, великия ради славы Твоея...» // Всенощное бдение. Литургия. М., 1982. С. 31.

[759] Усп., л. 29а; Арс., л. 20б.

[760] Осн., л. 78 об.

[761] Об усилении подвигов после перенесения искушения упоминается в Римском патерике (с. 23, 72), в Лавсаике (с. 69), в Житии Антония Великого (с. 191).

[762] Усп., л. 33в; Арс., л. 29б.

[763] Осн., л. 35.

[764] Осн.: «...дася себе в работу волею...» (л. 62; разночтения: «...в работу велию»); так же – в Арс., л. 187г; 2 Касс.: «...велию...» (с. 448); так – же в р. И. Тр., л. 242 об.; К. Хол., л. 167.

[765] 2 Касс., с. 352.

[766] В других редакциях – нет.

[767] В других редакциях – нет.

[768] Флп 4: 8: «Прочее же братие моя, елика суть истинна, елика честна, елика праведна, елика пречиста, елика прелюбезна, елика доброхвальна, аще кая добродетель и аще кая похвала, сия помышляйте».

[769] Пс 7: 15–16: «Се боле неправдою, зачат болезнь и роди беззаконие, ров изры и ископа и, и падет в яму, иже содела». Пс 9: 7: «Врагу оскудеша оружия в конец, и грады разрушил еси, погибе память его с шумом». Пс 9: 16: «Углебоша языцы в пагубе, юже сотвориша, в сети сей, иже скрыша, увязе нога их». Пс 39: 3: «И возведе мя от рова страстей и от брения тины...» Пс 56: 7: «Сеть уготоваша ногам моим, и слякоша душу мою, ископаша пред лицем моим яму, и впадоша в ню».

[770] В других редакциях – нет.

[771] Сравнение искушаемого подвижника с очищаемым золотом присутствует и в тексте Скитского патерика (с. 129, 363). О библейской семантике образа золота, очищаемого в горниле, и о золоте как «абсолютной метафоре света» и Божественной славы см.: *Аверинцев С.С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура: Сб. статей в честь В.Н. Лазарева. М., 1973. С. 43–52.

[772] Притч 17: 3: «Якоже искушается въ пещи сребро и злато, тако избранная сердца у Господа». Прем 3: 1, 5–6: «[1]Праведныхъ же душы в руце Божией. И не прикоснется ихъ мука... [5]И вмале наказани бывше, великими благотельствовани будуть. Яко Богъ искуси ихъ, и обрете ихъ достойны себе. [6]Яко злато въ горниле искуси ихъ, и яко всеплодие жертвенное приятъ я». Сир 2: 4–5: «[4]Все елико аще нанесено ти будеть, приими, и во изменение смирения твоего долготерпи: [5]Яко во огни искушает-

ся злато, и человецы приятни въ пещи смирения». 1 Петр 1: 6–7: «[6]О нем же радуйтеся, мало ныне, аще лепо есть, прискорбни бывше въ различныхъ напастехъ, [7]Да искушение вашея веры многочествнейше злата гибнуща, огнемъ же искушена, обрящется въ похвалу и честь и славу, во откровении Иисусъ Христове...»

[773] Осн., л. 45 об.–46.

[774] Мф 27: 46: «О девятомъ же часе возопи Иисусъ гласомъ велиимъ, глаголя, Или, Или, лима савахфани; еже есть, Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставилъ?» Также Мк 15: 34. Пс 21: 2: «Боже, Боже мой, вонми ми, вскую оставил мя еси...»

[775] Мф 4: 3–11.

[776] Лк 17: 1: «Рече же ко учеником Своим: Невозможно есть не прийти соблазном, горе же, егоже ради приходит». Мф 13, 43: «Тогда праведницы просветятся яко солнце в Царствии Отца их».

[777] В Осн. – нет; во 2 Касс. более краткий вариант: «Яко въ огни искушается злато, и человечи приятни в пеще смирениа. И аще убо Господу въ пустыни приступити искуситель не постыдеся, колико паче человеку искусы принести хощет» (с. 474); так же – в И. Тр., л. 208 об.; К. Хол., л. 73.

[778] И. Тр., л. 189.

[779] Лавсаик. С. 92.

[780] *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы XI–XVII вв. Эпохи и стили. С. 159–160.

[781] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 72.

[782] В Житии прп. Пимена Многоболезненного.

[783] *Ольшевская Л. А.* «Прелесть простоты и вымысла...» С. 250. На зависимость «патериковых чудес» от чудес евангельских указывают многие исследователи, в т. ч. Е. Л. Конявская (*Конявская Е. Л.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах (на материале агиографии). С. 87), Е. Томова (*Томова Е.* Славянские жития основателей монастырей как тематическая разновидность типа пространного жития. С. 55–68).

[784] Мф 4: 1–11; Мк 1: 12–13; Лк 4: 1–14.

[785] В этом контексте наиболее ярко проявляется «авторитарная» функция цитат в средневековой русской литературе, подразумевающая подтверждение сказанного авторитетным источником (*Рогачевская Е. Б.* О некоторых особенностях средневековой цитации (На материале ораторской прозы Кирилла Туровского). С. 18).

[786] 1 Цар 2: 30; Ис 24: 15; Ис 49: 3; Ис 66: 5; Мал 1: 11; Пс 88: 8; 1 Кор 6: 20; Ин 13: 31–32; Ин 17: 9–10; 1Фес 3: 13; 2 Фес 1: 10; 2 Фес 1: 12. Этот мотив присутствует и в произведениях византийской агиографии, например в Житии Антония Великого: «...Господь и Спаситель наш Иисус Христос прославляет прославляющих Его...» (с. 250), а также в Житии Саввы Освященного. С. 225.

[787] Осн., л. 46–46 об.

[788] Осн., л. 63 об.

[789] В других редакциях – нет.

[790] В других редакциях – нет.

[791] В других редакциях – нет.

[792] 1 Кор 6: 20.

[793] Мф 5: 16.

[794] Осн., л. 70.

[795] Мф 5: 14–16: «[14]Вы есте свет мира, не может град укрытися верху горы стоя. [15]Ниже вжигают светилника, и поставляют его под спудом, но на свещнице, и светит всем, иже в храмине (суть). [16]Тако да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваша добрая дела, и прославят Отца вашего, Иже на Небесех».

[796] 1 Цар 2: 30: «…зане токмо прославляющыя Мя прославлю, и уничижаяй Мя безчестен будет».

[797] Получение благодатных даров чудотворения как итог подвижнической жизни присутствует во многих произведениях византийской агиографии, в том числе, в Лавсаике (см. цит. изд. С. 45, 51, 109).

[798] В Осн. – другой вариант, однако присутствует понимание чуда как одновременного прославления Бога и подвижника: «…си написахом о Моисеи Угрине и о Иване Затворнице, еже сдея ими Господь въ славу свою, и прославляя их терпениа ради, и дары чюдотворния обогати» (л. 51 об.).

[799] В других редакциях эта связь выражена более явно: «И крепкаго ради // его житиа его дарова ему Господь благодать исцелением» (Осн., л. 35–35 об.); так же – в Арс., л. 157в, 2 Касс., с. 396, И. Тр., л. 214 об., К. Хол., л. 100 об.

[800] В других редакциях этого фрагмента нет.

[801] Только в И. Тр., л. 185 об.

[802] В Осн., как и в последующих редакциях (кроме Арс., в которой нет жития прп. Алимпия), упоминаются имена прпп. Антония и Феодосия как высший авторитет для подвижников монастыря и используется другая речевая формула: «Се слышав, князь… прослави Творца всех, сдевая преславнаа чюдеса молитвами уго//никъ своих Антониа и Феодосиа» (л. 70–70 об.).

[803] В других редакциях – нет.

[804] В других редакциях – нет.

[805] Осн.: «…прозорливства от Бога сподобися…» (л. 19).

[806] В других редакциях – нет.

[807] В других редакциях – нет.

[808] В других редакциях – нет

[809] На существование связи между подвигами и благодатными дарами в древнерусской агиографической традиции указывает Е.А. Полетаева, которая, исследуя родственный затворничеству топос «пустынного жития», замечает: «Ни один житель пустыни не избежал бесовских искушений и мечтаний, но претерпев все, нередко удостаивался беседы с Богом или ангелами, служения зверей пустыни» (*Полетаева Е.А.* «Уход в пустыню» в древнерусской и старообрядческой традиции (на материале северно-русской агиографии и старообрядческих сочинений) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. II. Екатеринбург, 1998. С. 199).

[810] Осн., л. 33 об.; так же – в других редакциях.

[811] Пс 33: 16: «Очи Господни на праведныя и уши Его в молитву их».

[812] Усп., л. 57в–г; так же – в Арс., л. 776–в. В Лавсаике несколько раз в повествованиях о чудесах встречается краткий вариант: «по молитве» (с. 32, 128); а также – в Житии Антония Великого (с. 211).

[813] См. Последование всенощного бдения и литургии // Всенощное бдение. Литургия. М., 1982.

[814] Усп., л. 56в; Арс., л. 75б.
[815] Усп., л. 56г–57а; Арс., л. 76а.
[816] Усп., л. 64г; Арс., л. 89а.
[817] Усп., л. 55а; Арс. р., л. 72в–г.
[818] Осн., л. 36 об.
[819] Осн., л.27.
[820] Осн., л. 23.
[821] Начиная со 2 Касс., л. 58 об.–59; И. Тр., л. 117 об.; К. Хол., л. 46 об.
[822] В других редакциях – нет.
[823] В других редакциях – нет.
[824] В других редакциях – нет.
[825] Со 2 Касс., с. 430; так же – в И. Тр., л. 231 об.; К. Хол., л. 217 об.
[826] В других редакциях – нет.
[827] Мк 16: 20.
[828] Осн., л. 7.
[829] Осн., л. 22.
[830] Осн., л. 11 об.
[831] Римский патерик: «...человек Божий, сотворив молитву, осенил очи крестным знамением, мрак слепоты тотчас исчез и зрение возвратилось» (с. 55).
[832] Усп., л. 50в; Арс., л. 64в–г.
[833] Усп., л. 53в; Арс., л. 69г–70а.
[834] В Осн. используется формула: «...дасть ему манастырское яди, и здрава створи молитвою своею...» (л. 37).
[835] Усп., л. 46а; Арс., л. 56в.
[836] Осн., л. 35.
[837] Осн., л. 45об.
[838] Осн., л. 23.
[839] Осн., л. 30.
[840] Осн., л. 8 об.–9.
[841] В других редакциях – нет.
[842] Осн., л. 36 об.
[843] Лк 18: 6–8.
[844] Мф 6: 25, 31–33. Этот евангельский фрагмент приведен в Житии св. Иоанна Молчальника: «...и въ еуаггелии рече. не пецете ся глаголюште, что ямъ или что пиемъ, или въ что облечемъ ся, вестъ бо отьць вашъ небесьскыи, яко требоуете сего вьсего, и то приложитъ ся вамъ» (Цит. по: *Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. 167). В виде скрытой цитаты данный текст присутствует в Житии св. Феодосия Киновиарха (Там же. С. 168).
[845] Усп., л. 44г; Арс., л. 54б. В рассказе о чуде со златницей формула употребляется дважды.
[846] Усп., л. 50б.
[847] Усп., л. 54г.
[848] Усп., л. 51б.
[849] Усп., л. 51б; Арс., л. 66а. В Житии Саввы Освященного эта формула также присутствует в описании чудесного восполнения пищи в монастыре: «...всю печаль свою къ бо(г)у възверзи, яко тъ ся печетъ о насъ» (Цит. по: *Абрамович Д. И.* Исследование... С. 167).

[850] Пс 54: 23

[851] Осн., л. 70 об.

[852] Библейское «Силен Бог» – Дан 3: 17; Рим 11: 23; Рим 14: 4; 2 Кор 9: 8; Ев 11: 19. Эта формула нашла свое воплощение и в Житии св. Саввы Освященного, с. 220.

[853] Исх 16, 15.

[854] Усп., л. 50б; Арс., л. 64б–в. Д. И. Абрамович отмечал наличие похожего обращения к примеру из Священной Истории в Житии Иоанна Молчальника: «...веруемъ, яко иже въ поустыни шесть сътъ тысящтъ прекръмивыи въ четырехъ десятех̑ летех̑, тъ и насъ не тъчью потребъныихъ, нъ изобильныихъ накръмитъ...» (Цит. по: *Абрамович Д. И.* Исследование... С. 167), а также – присутствие выражения «мощен» в виде риторического вопроса в повествовании Лавсаика об авве Аполлосе: «...уже ли рука Господня не может наполнить эти корзины?» (Там же. С. 171).

[855] 3 Цар 17: 12–15.

[856] Усп., л. 54г–55а; Арс., л. 72б–в.

[857] Усп., л. 53б–в; Арс., л. 69в–г.

[858] Усп., л. 52а; Арс., л. 67а–б.

[859] Мк 6: 5–6: «И не можаше ту ни единыя силы сотворити, токмо мало недужных, возложь руце, изцели. И дивляшеся за неверствие их». Мк 9, 23: «Еже аще что можеши веровати, вся возможна верующему». Мк 5, 36: «Не бойся, токмо веруй!» и другие фрагменты.

[860] Мк 10: 52.

[861] Данное выражение, по-видимому, является заимствованием из текста Жития Евфимия Великого: «...с(вя)тыи ж(е) ѐвѳимїе *прорискаго дара полнъ сыи.* рече иди яко ж(е)... сице гл(агол)етъ д(у)хъ с(вя)тыи. ясти имоут и оставити...» (Цит. по: *Абрамович Д. И.* Исследование... С. 170).

[862] Усп., л. 54а; Арс., л. 70г–71а.

[863] Лк 5: 5. Этот оборот характерен и для других фрагментов текста Евангелия от Луки: Лк 1: 38: «Рече же Мариам, се раба Господня: буди мне по глаголу твоему, и от(ъ)иде от Нея ангел»; Лк 2: 29: «Ныне отпущаеши раба Твоего, Владыко, по глаголу Твоему, с миром».

[864] Осн., л. 27.

[865] Осн., л. 75.

[866] Осн., л. 76 об.

[867] Мф 7: 28–29; Мк 1: 22.

[868] Усп., л. 44в–г; Арс., л. 53г.

[869] Осн, л. 56 об.

[870] Осн., л. 5 об.

[871] В других редакциях – нет.

[872] Осн., л. 70 об.

[873] Усп., л. 55а; Арс., л. 72в.

[874] Например, Мф 8: 13: «И рече Иисус сотнику: иди, и якоже веровал еси, буди тебе: и исцеле отрок его в той час» (исцеление слуги сотника).

[875] Усп., л. 51б; Арс., л. 66а.

[876] Пс 68: 8–9.

[877] Осн., л. 68.

[878] Мк 1: 40: «И прииде къ нему прокаженъ, моля его и на колену припадая предъ нимъ, и глаголя ему, яко, аще хощеши, можеши мя очистити». Также Мф 8, 2; Лк 5, 12.

[879] Осн., л. 3.
[880] Мф 8: 13; Мф 15: 28 и др.
[881] Осн., л. 28.
[882] Ср. Мф 8: 2–4 (Мк 1: 40–44; Лк 5: 12–14); Ин 9: 1–41.
[883] Осн., л. 68–68 об.
[884] Мк 5: 25–26: «[25]И жена некая сущи в точении крове лет дванадесяте. [26]И много пострадавши от мног врачев, и издавши своя вся, и ни единыя пользы обретши, но паче в горшее пришедши…»
[885] Осн., л. 68.
[886] Осн., л. 79.
[887] Мк 16: 17–18.
[888] Мф 14: 19–20: «[19]…и прием пять хлеб и обе рыбе, возрев на небо, благослови: и преломив даде учеником хлебы, ученицы же народом. [20]И ядоша вси, и насытишася...» Также Мф 15: 36; Мк 6: 36–43; Мк 8: 4–8; Лк 9: 13–17; Ин 6: 11–13.
[889] В других редакциях указания на молитву нет.
[890] Ин 5: 14.
[891] Осн., л. 74.
[892] Осн., л. 73 об.
[893] Мк 10: 49: «И став Иисус рече его возгласити. И возгласиша слепца, глаголюще ему: дерзай, востани, зовет тя».
[894] Осн., л. 73 об.
[895] Мф 6: 30; Мф 8: 26; Мф 14: 31; Мф 16: 8.
[896] Осн., л. 36 об., Житие прп. Агапита.
[897] Ин 5: 4.
[898] Осн., л. 28 об.
[899] Арс.: «... масломъ святымъ помазаше, и принмаху и(с)целение приходящии к нему» (л. 200б–в); так же – во 2 Касс., с. 348; в р. И. Тр. и К. Хол. – вариант Печатной редакции, л. 184–184 об., 138 об.
[900] Мф 14: 35–36.
[901] Осн.: «…и мнози прихождахуть к нему болящии, и здрави бываху» (л. 36 об.).
[902] Пс 33: 10: «Бойтеся Господа, вси святии Его, яко несть лишения боящымся Его».
[903] В других редакциях – нет.
[904] Осн., л. 73.
[905] 2 Кор 12: 9.
[906] Лк 9: 17: «…И ядоша и насытишася вси, и взяша избывшая им укрухи коша дванадесяте».
[907] Усп., л. 51б–в; Арс., л. 66б.
[908] Усп., л. 53б–в; Арс., л. 69г.
[909] Усп., л. 54б; Арс., л. 71б.
[910] Усп., л. 55а; Арс., л. 72г. Наиболее близкие литературные образцы описания этого чуда представлены фрагментами Жития прп. Евфимия Великого: «…шед же дометианъ въ хлебницю в нейж(е) лежаше мало хлебъ. и не може двереи отвръсти, б(о)жие бо бл(а)г(о)с(лове)ние клеть наполни до въраха призвав' же неколико от о(те)ць, и двери из(ъ)яша и просыпашася хлеби ис клети, такожде и о вине и о масле тожде бл(а)гословенїе быс(ть)…» (цит. по: *Абрамович*. Исследование… С. 170), и жития аввы Иулиана: (брат Конон) «…иде хотя принести пърьсти, отъклю-

чи же заключение. и хотя отъврести двьри и не може отврести. бе бо житьница испльнена пьшеница. и видевъ поклонися старцю» (Синайский патерик; цит. по: *Абрамович*. Исследование... С. 169).

[911] В содержание священнической молитвы, которая сама апеллирует к евангельскому чуду умножения хлебов, входит просьба об умножении благ: «Господи Иисусе Христе Боже наш, благословивый пять хлебов и пять тысящ насытивый, Сам благослови и хлебы сия, пшеницу, вино и елей; и умножи сия во граде сем и во всем мире Твоем; и вкушающыя от них верныя освяти...» (Всенощное бдение. Литургия. С. 18).

[912] Осн., л. 53.

[913] Мф 8: 16–17: «Позде же бывшу, приведоша к нему бесны многи, и изгна духи словом и вся болящия исцели: Да сбудется реченное Исайем пророком, глаголющим: Той недуги наша прият, и болезни понесе» (Ис 53: 4).

[914] Мф 6: 34.

[915] Усп., л. 45а.

[916] 2 Пт 2: 9: «Весть Господь благочестивыя от напасти избавляти, неправедники же на день судный мучимы блюсти». Мк 16: 18: «...аще и что смертно испиют, не вредит их...»

[917] Осн., л. 37–37 об.

[918] Осн., л. 63.

[919] Мф 6: 24; Лк 16: 13; Мф 21: 22; Иак 1: 6.

[920] Осн., л. 68 об.–69.

[921] Мф 6: 25–34.

[922] Усп., л. 55б; Арс., л. 73а–б.

[923] Мф 5: 22.

[924] Пс 118: 165: «Мир мног любящим закон Твой, и несть им соблазна».

[925] Осн., л. 32 об.

[926] Быт 28: 16–17: «[16]И воста Иаков от сна своего. И рече: яко есть Господь на месте сем, аз же не ведех. [17]И убояся, и рече: яко страшно место сие: несть сие, но дом Божий, и сия врата небесная».

[927] Усп., л. 56б; Арс., л. 74г.

[928] Рим 11: 33–34: «[33]О глубина богатства и премудрости и разума Божия! Яко неиспытани судове Его, и неизследовани путие Его. [34]Кто бо разуме ум Господень? или кто советник Ему бысть?»

[929] В Осн.: «Темже и мы рцем...» (л. 14 об.). Так же – в Арс., л. 144а–б; 2 Касс., с. 314; И. Тр., л. 180 об.; К. Хол., л. 115.

[930] Лк 10, 20.

[931] Осн., л. 63 об.

[932] Усп., л. 57в–г; в Арс, л. 77б–в.

[933] Осн., л. 13.

[934] Осн., л. 13 об.

[935] Прем 5: 15.

[936] Усп., л. 65а; Арс., л. 89а–в.

[937] Кол 2: 5: «Аще бо и плотию отстою, но духом с вами есмь...»

[938] Усп., л. 65б; Арс., л. 89г–90а.

[939] Осн., л. 3 об. Х. М. Лопарев приводит литературный источник этого текста, который характеризует как «не очень осторожные слова», – фрагмент Жития св. Феодосия Палестинского: «...если вы увидите, что после моей кончины место это увеличивается еще более, знайте, что я

имею дерзновение у Бога и это будет так, как я вам говорил; если же нет, ясно, что не будет» (*Лопарев Х. М.* Греческие жития святых VIII и IX веков. С. 31).

940 Во всех остальных редакциях есть только вторая часть приведенного фрагмента: «И разумеша вси, яко угоди Господеви…» (Осн., л. 24 об.; Арс., л. 114г; 2 Касс., с. 374; И. Тр., л. 258 об.; К. Хол., л. 199).

941 Осн., л. 74 об.

942 Осн., л. 34 об.

943 Н. И. Прокофьев отмечал, что видения в древнерусской литературе «нередко употребляются для раскрытия идейного смысла произведения» (*Прокофьев Н. И.* «Видения» крестьянской войны и польско-шведской интервенции начала XVII века (Из истории жанров литературы русского средневековья): Автореф. дис. … канд. М., 1949. С. 9).

944 Эта формула имеет прообраз в нескольких речениях Иисуса Христа, например, Мф 21: 42: «Глагола имъ Иисусъ, несте ли чли николиже въ Писаниихъ, камень его же небрегоша зиждущии, сей бысть во главу угла». Также – Мф 21: 16; Мк 2: 25.

945 Лк 16: 9.

946 Мф 10: 41.

947 Осн., л. 5–5 об.

948 Быт 18: 23–33.

949 Осн., л. 19 об.–20.

950 1 Кор 2: 9.

951 Осн., л. 7 об.

952 3 Езд 7: 15.

953 Осн., л. 11–11 об.

954 Мф 26: 11: «Всегда бо нищия имате с собою: Мене же не всегда имате».

955 Осн., л. 30.

956 Быт 6: 8; Суд 6: 17; 3 Езд 12: 7–8; 3 Езд 4: 44; 6: 11; 8: 42; 12: 7–8; Лк 1: 30; Деян 7: 46. В большинстве случаев описывается именно ситуация молитвы: «[7]И рекох: Владыко Господи, аще обретох благодать пред очима Твоима, и аще оправдан есмь пред Тобою паче многих, и аще истинно взыде моление мое пред лицем Твоим, [8]укрепи мя…» (3 Езд 12: 7–8).

957 Осн., л. 9.

958 3 Цар 18: 36–37.

959 Осн., л. 9.

960 Пс 148: 1.

961 Осн., л. 22 об.

962 Ин 5: 14.

963 Осн., л. 45 об.

964 Ср. Сирах 1: 30: «Не возносися, да не падеши, и наведеши души твоей безчестие…»

965 Осн., л. 34.

966 Арс., л. 44б–в. В Усп. сб. – более краткий вариант: «…яко же се явися игумену монастыря с(вя)т(о)го архистратига Михаила, Софронию…» (л. 39г).

967 В Усп.: «…явлениемь откры ся…» (л. 55г); так же – в Арс., л. 73г–74а.

968 В других редакциях – нет.

969 В других редакциях – нет.
970 В других редакциях – нет.
971 В других редакциях – нет.
972 В других редакциях – нет.
973 В Усп.: «Богъ же пакы не скоудьно подавааше ему, еже на потребу божествьноѹоумоу томоу стадоу» (л. 45б); также – и в Арс., л. 55б; 2 Касс., л. 58 об.–59; И. Тр., л. 117 об.; К. Хол., л. 46 об.
974 Мк 16, 20: «Они же изшедше проповедаша всюду, Господу поспешествующу и слово утверждающу последствующими знаменми».
975 В других редакциях – нет.
976 Мк 1: 44; Мф 8: 4. В памятниках византийской агиографии также встречается запрещение святого рассказывать о чуде (Римский патерик. С. 45).
977 Усп., л. 54а–б; Арс., л. 71а.
978 Усп., л. 55а; Арс., л. 72г.
979 Лк 10: 20.
980 Осн., л. 63 об.
981 Осн., л. 22 об.
982 В других редакциях – в Житии прп. Агапита: «...покрываа свою святость...» (Осн., л. 36 об.); так же – в Арс., л. 144в.; 2 Касс., с. 398; И. Тр., л. 221; К. Хол., л. 139–139 об.
983 Осн., л. 76.
984 Осн., л. 37 об.
985 Только в И. Тр.: «...со смиреніемъ и благопокореніем, недостоїна себе вменяя таковаго дела...» (л. 184).
986 Осн., л. 59.
987 Усп., л. 45б; Арс., л. 54г–55а.
988 Осн., л. 5 об.–6.
989 Осн., л. 13 об.
990 Осн., л. 14.
991 Осн., л 14 об.
992 Осн., л. 73.
993 Осн., л. 52 об.
994 Усп., л. 56г; Арс., л. 75г. Очевидна зависимость этого фрагмента от библейского текста – описания сна Иакова (Быт 28, 12: «И сон виде, и се лествица утверждена на земли, еяже глава досязаше до небесе: и ангели Божии восхождаху и нисхождаху по ней») и слов Христа, обращенных к Его ученикам (Ин 1, 51: «Аминь, аминь, глаголю вам, яко отселе узрите небо отверсто и ангелы Божия восходящия и нисходящия над Сына Человеческого»).
995 Усп., л. 46а–б; Арс., л. 56г.
996 Осн., л. 14 об.
997 2 Касс., с. 326; И. Тр., л. 183 об.; К. Хол., л. 124 об.
998 Осн., л. 73. Глагол «разумевать» может использоваться в описании чуда в контексте подтверждения святости подвижника. Так, после посмертного чуда прп. Афанасия – исцеления им инока Вавилы: «...разумеша вси, яко блажен есть и угоди Господеви...» (л. 244; Осн., л. 24 об.); нестяжательность прп. Агапита, исцелившего князя, служит доказательством его святости: «И разумеша вси, яко истинный рабъ Божий есть, от Того Единаго мзды требуяй, а не от человекъ» (л. 170 об.; Осн., л. 38).

[999] Осн., л. 34 об.

[1000] В Усп. сб. присутствует слово «разумевать»: «...о семь же оученикомъ его разоумевъшемъ и обетъ святого отца въспомянувъше...» (л. 64г); так же – в Арс., л. 89а–б.

[1001] Осн., л. 43.

[1002] Осн., л. 11.

[1003] Осн., л. 39.

[1004] В византийской агиографии представлены практически все рассматриваемые ниже варианты описания реакции на чудо: удивление, прославление Бога, священный ужас – Скитский патерик. С. 271, 317, 319, 312–322, 326; Лавсаик. С. 188, 199; Житие прп. Антония. С. 228; Житие прп. Саввы. С. 221.

[1005] Римский патерик. С. 80–81; Житие прп. Саввы. С. 259–260.

[1006] Мф 15: 30–31.

[1007] Усп., л. 39г; Арс., л. 44в–г.

[1008] Усп., л. 51в; Арс., л. 66в.

[1009] Усп., л. 52в; Арс., л. 68б.

[1010] Осн., л. 43.

[1011] Осн., л. 56 об.

[1012] Осн., л. 66 об.

[1013] Осн., л. 31 об.

[1014] Усп., л. 56а; Арс., л. 74б.

[1015] Осн., л. 78 об.

[1016] Осн., л. 68 об.

[1017] Осн., л. 63.

[1018] Осн., л. 65.

[1019] Осн., л. 56 об., 66 об.; Арс., л. 178б–г, 201г; 2 Касс., с. 436, 458; И. Тр., л. 235 об., 253; К. Хол., л. 117–117 об., 191 об.

[1020] Осн., л. 63 об.

[1021] Осн., л. 75 об.

[1022] Только в И. Тр.: «...не верующих же чудесы удивляя, яко и те видяще чудеса къ православной вере тщатися...» (л. 198 об.).

[1023] В Усп. и Арс. – «прослави Бога» (л. 31а, 24а–б); во 2 Касс., И. Тр. и К. Хол. – как в Печ. р., л. 22 об., 101 об., 18. Ср. в повествовании авве Иоанне Молчальнике: «Чьстьныи же отьць нашь Іωаннъ о присѣштении Божии вьзвеселися духомъ» (Супрасл. ркп., 212–213; цит. по: *Абрамович*. Исследование... С. 167).

[1024] Усп., л. 33а–б; Арс., л. 28г.

[1025] Усп., л. 35а; Арс., л. 35а.

[1026] Усп., л. 56г; Арс., л. 76а (видение процессии иноков).

[1027] Усп., л. 64г; Арс., л. 89а–б (процветание монастыря в год кончины прп. Феодосия).

[1028] Усп., л. 66а; Арс., л. 91б (исцеление клирика церкви Св. Софии).

[1029] Осн., л. 2 об.

[1030] Осн., л. 31 об.

[1031] Усп., л. 66а; Арс., л. 91б.

[1032] Усп., л. 64г–65а; Арс., л. 89а–б.

[1033] Мф 9: 8: «Видевши же народи чудишася, и прославиша Бога, давшаго власть таковую человеком» (исцеление Иисусом Христом расслабленного).

1034 Осн., л. 20.
1035 Осн., л. 6.
1036 Осн., л. 28 об.
1037 Усп., л. 65г; Арс., л. 90г.
1038 В данном фрагменте можно предположить влияние текста Великого Славословия: «Слава въ вышнихъ Богу, и на земли миръ, въ человецехъ благоволение. Хвалимъ Тя, благословимъ Тя, кланяемъ Ти ся, славословимъ Тя, благодаримъ Тя, великия ради славы Твоея...» (Последование утрени // Часовник. М., 1647, л. [94] об.), а также евангельского повествования о Вознесении Христа: «[52]И тии поклонишася Ему, и возвратишася во Иерусалим с радостию великою: [53]И бяху выну в церкви, хваляще и благословяще Бога...» (Лк 24: 52–53).
1039 Усп.: «...славяща и благодаряща Бога о всехъ сихъ» (л. 47б–в); так же – в Арс., л. 59б; 2 Касс., л. 63; И. Тр., л. 199; К. Хол., л. 50.
1040 Осн., л. 11 об.
1041 Осн., л. 36.
1042 Осн., л. 69.
1043 Пс 49: 15.
1044 Лк 17: 14–18: «[14]...И бысть идущымъ имъ, очистишася. [15]Единъ же от нихъ, видевъ, яко исцеле, возвратися, со гласомъ велиимъ славя Бога. [16]И паде ницъ при ногу Его, хвалу Ему воздая, и той бе самарянинъ. [17]Отвещавъ же Иисусъ рече, не десять ли очистишася? Да девять где? [18]Како не обретошася возвращшеся дати славу Богу, токмо иноплеменникъ сей?»
1045 Усп., л. 53в; Арс., л. 70а.
1046 Усп., л. 47б; Арс., л. 59а–б.
1047 Усп., л. 50в; Арс., л. 64г.
1048 Упоминание благодарения в этом фрагменте представляет собой расширение более лаконичного текста Арсеньевской редакции: «Тогда же вставъ блаженый,埋ъ злато, слезами молися въ уме своемъ» (л. 54г). В византийской агиографии благодарность выступает и в качестве реакции свидетелей и участников чуда (Римский патерик. С. 101), а со стороны чудотворца может присутствовать реакция удивления: «Блаженный, удивившись столь скорой божественной помощи, отдал эти монеты за келлии...» (Житие св. Саввы. С. 201).
1049 Осн., л. 2 об.
1050 Осн., л. 13 об.
1051 Осн., л. 70–70 об.
1052 В Осн., Арс., И. Тр. и К. Хол. – нет; во 2 Касс. есть фраза, которая, вероятно, и послужила основой трансформации текста: «И вси дивляхуся епископьску приходу» (с. 314).
1053 Осн., л. 53.
1054 Осн., л. 37.
1055 Осн., л. 34 об.
1056 Вт 11: 25; Пс 2: 11; 8: 13; 54: 6; Мк 5: 33; 1 Кор 2: 3; 2 Кор 7: 15; Еф 6: 5; Ев 12: 21.
1057 Пс 54, 6.
1058 Усп.: «...оужасоша ся, и трепетьни бывъше...» (л. 47б); так же – в Арс., л. 59б.
1059 Осн., л. 69 об.

[1060] Осн., л. 71 об.

[1061] Осн.: «...прият вся страх о сотворенем» (л. 56); так же – в Арс., л. 177г. 2 Касс.: «...приать всехъ страх и трепетъ о сътвореннемь» (с. 436); так же – в И. Тр., л. 234 об.; К. Хол., л. 116 об.

[1062] В Осн. и Арс.: «...приложися весь душею къ святей Богородици и къ святому Феодосию» (л. 6, 132в); в остальных редакциях – как в Печ. р. – 2 Касс., с. 334, И. Тр., л. 149, К. Хол., л. 223 об.

[1063] Усп., л. 47в; Арс., л. 59б (видение Печерской церкви под облаками); Усп., л. 55а; Арс., л. 72г (чудо о муке); Осн., л. 14 (чудесное собрание епископов для освящения церкви).

[1064] Усп., л. 48а; Арс., л. 60б (обет боярина Климента).

[1065] Усп., л. 48б; Арс., л. 60г (жертва Климентом Евангелия в монастырь); Осн., л. 79, 69 об., 54, 24.

[1066] Осн., л. 10 об.

[1067] Осн., л. 13.

[1068] Осн., л. 19, 32 об.

[1069] Осн.: «во ужасти быв» (л. 65).

[1070] Мф 28: 4.

[1071] Осн., л. 2.

[1072] Осн., л. 9.

[1073] Осн., л. 69 об.

[1074] Мф 17: 2–6.

[1075] Осн., л. 67 об.

[1076] Осн., л. 67.

[1077] Осн., л. 67 об.

[1078] Осн., л. 71.

[1079] Усп., л. 47б; Арс., л. 58г.

[1080] Осн., л. 67.

[1081] Осн., л. 57.

[1082] Усп., л. 47г; Арс., л. 60а.

[1083] Усп., л. 55а; Арс., л. 72г.

[1084] Усп., л. 55а; Арс., л. 72г; Осн., л. 2.

[1085] Осн., л. 19 об., 20, 59.

[1086] Усп., л. 47б, 47в, 44г, 56а–б, 56г, 66а, 46б; Арс., л. 59а, 59в, – (нет ни в одной редакции), 54а, 74в–г, 75б, 91а–б, 57а; Осн., л. 71 об., 55.

[1087] В первом случае формула «нача исповедати» появляется только во 2 Касс., л. 112 об.–113, до этого используется выражение «нача сказывати», причем в Осн. второе слово опущено, л. 6, Арс., л. 132б; Осн., л. 71 об.

[1088] Осн., л. 7–8.

[1089] Осн., л. 13 об.

[1090] И. А. Лобакова рассматривает мотивы «самовидчества» и «исповедания» чуда в связи с проблемой фигуры повествователя в произведениях агиографического жанра XVI – начала XVII в. Они трактуются ею как идеальная возможность для использования художественного приема, позволяющего автору, «с одной стороны, проявить личностное отношение, а с другой – дистанцироваться от своего творения» (*Лобакова И. А.* К изучению поэтики русской агиографии: повествователь в севернорусских биографических житиях второй половины XVI – начала XVII в. // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 338).

[1091] Усп., л. 56г; Арс., л. 75б. Проявление этого мотива в византийской литературе представлено в Лавсаике: «...нам одно и то же рассказывали многие и великие мужи, видевшие все это своими глазами» (с. 213).
[1092] Осн., л. 11 об.–12.
[1093] Осн., л. 55.
[1094] В Осн. употреблено слово «самовидец» (л. 33 об.).
[1095] Усп.: «...яко же то самъ видевъ, исповеда единомоу отъ братия въ манастыри...» (л. 56а); так же – в Арс. р., л. 74в–г; 2 Касс., л. 80 об.; И. Тр., л. 129 об.; К. Хол., л. 63.
[1096] Осн.: «Се слышав от тех свидетель святых и самовидец, блаженных старец» (л. 30, Житие прп. Еразма). Так же – в Арс., л. 122а–б; 2 Касс., с. 384; И. Тр., л. 263об.; К. Хол., л. 208 об.
[1097] Осн.: «Слышах вещь предивну от блаженных тех старец, яко реша слышавше от самовидец тех таковаго чюдеси, бывшаго во игумень//ство Пиминово в Печерском манастыри» (л. 18 об.–19, Слово об Онисифоре). Так же – в Арс., л. 105в; 2 Касс., с. 362; И. Тр., л. 270; К. Хол., л. 187 об.
[1098] Мк 14: 72.
[1099] Осн., л. 11.
[1100] Усп., л. 45б; Арс., л. 55б.
[1101] В Осн. – «покаяся», л. 54.
[1102] Осн., л. 31 об.
[1103] Усп., л. 47б; Арс., л. 59а.
[1104] Осн., л. 41.
[1105] Осн., л. 42 об.
[1106] Осн., л. 41 об.
[1107] Осн., л. 41 об., 42 об.
[1108] Быт 3: 19.
[1109] Осн., л. 42об.
[1110] Усп., л. 65в; Арс., л. 90а–б.
[1111] Осн., л. 3. В Житии Саввы Освященного рассказывается о том, что после чудесного возвращения упавшего в глубокий ров верблюда его владелец сарацин «потом ежегодно приходил в Лавру поклониться гробу старца и приносил эконому третью часть своих доходов в благодарность авве Савве» (с. 260).
[1112] Осн., л. 54 об.
[1113] Усп., л. 47в; Арс., л. 59в–г.
[1114] В Осн. и Арс. так характеризуется поведение князя, л. 6, 132в, а во 2 Касс., И. Тр. и К. Хол. – тысяцкого Георгия, с. 334, л. 149, 223 об.
[1115] Осн., л. 4–4 об.
[1116] Деян 16: 33.
[1117] Ин 4: 53.
[1118] Осн., л. 39.
[1119] Осн., л. 22 об.
[1120] Осн., л. 12.
[1121] Осн., л. 12.
[1122] В Осн.: «..видевъ преславнаа чюдеса ...» (л. 11 об.); так же – в Арс., л. 139в–г; 2 Касс., с. 310; К. Хол., л. 103 об.; в И. Тр: «...в память таковаго предивнаго чудеси...» (л. 182 об.).
[1123] В Осн. – нет; в Арс.: «видев преславная чудеса...» (л. 139в).
[1124] Осн., л. 13.

[1125] В других редакциях – нет.
[1126] В других редакциях – нет.
[1127] 3 Цар 18: 36, 37.
[1128] Осн., л. 9.
[1129] В других редакциях – нет.
[1130] Мф 5: 15–16; также Мк 4: 21; Лк 8: 11; Лк 11: 33.
[1131] Житие Антония Великого: «Господь делает их видимыми для всех, подобно светильникам, чтобы, слыша о них, знали, как могут заповеди приводить к преспеянию, и возревновали идти путем добродетели» (с. 250).
[1132] Усп., л. 39г–40а.
[1133] Рассмотрение проявлений световой символики в древнерусской литературе содержится в работе В.П. Адриановой-Перетц «Очерки поэтического стиля Древней Руси». М.; Л., 1947. С. 27–40.
[1134] 1 Кор 15: 41.
[1135] В Усп.: «...въ немь блаженыи отець нашь Феодосии паче солнца въсиявъ добрыими делы...» (л. 39г); также: «И тако сияше яко светило пресветьло въ манастыри томь» (л. 56в); Арс., л. 44б, 75б.
[1136] Осн., л. 67.
[1137] Осн., 67 об.
[1138] Осн., л. 12.
[1139] Мф 17: 2.
[1140] Деян 26: 13: «...В полудни, на пути, видех, царю, с небесе паче сияния солнечнаго, осиявший мя свет и со мною идущих».
[1141] Усп., л. 45а; Осн., л. 71.
[1142] Осн., л. 77 об.
[1143] Мф 8: 3; Мф 20: 34; Мк 1: 31; Мк 2: 12 и др.
[1144] Осн., л. 12.
[1145] Осн., л. 37 об.
[1146] Осн., л. 2.
[1147] Осн., л. 45 об.
[1148] Осн., л. 54.
[1149] Осн., л. 56 об., 57.
[1150] Осн., л. 73 об.
[1151] Осн., л. 28 об.
[1152] Усп., л. 64в–г; Арс., л. 88г.
[1153] Усп., л. 47б; Арс., л. 58г.
[1154] Осн., л. 67 об.
[1155] Осн., л. 22 об.
[1156] Усп., л. 46а; Арс., л. 56в.
[1157] Осн., л. 14.
[1158] Усп., л. 52в; Арс., л. 68б.
[1159] Осн., л. 38 об.
[1160] Осн., л. 30.
[1161] Осн., л. 32 об.
[1162] Осн., л. 74.
[1163] Осн., л. 36.
[1164] Осн., л. 27.
[1165] Усп., л. 51в; Арс., л. 66в (чудо о вине).
[1166] Усп., л. 65г; Арс., л. 90г (чудо об утерянном золоте Конона).

[1167] Усп., л. 65в; Арс., л. 90а (избавление боярина от княжеского гнева); Осн., л. 64.

[1168] Усп.: «...человекоу некоемоу христолюбивоу и боящюся Бога...» (л. 55г); так же – в Арс., л. 73г.

[1169] Осн., л. 69.

[1170] Осн.: «некто боголюбец» (л. 70 об.).

[1171] Усп., л. 47в, 53г; Арс., л. 59б, 70б.

[1172] В Сказании о перенесении мощей прп. Феодосия прп. Стефан также называется «досточюдным» – во 2 Касс. и К. Хол., с. 326, л. 124.

[1173] «Посещением Божьим» называется чудо и в Житии прп. Саввы Освященного (с. 245); также в Житии св. Иоанна Молчальника (*Абрамович*. Исследование... С. 167).

[1174] Арс., л. 64г. В Усп. есть подобное определение чуда с тремя возами брашна, л. 50в; 2 Касс., л. 58 об., 69 об.; в И. Тр. и К. Хол. – в обоих случаях, л. 117 об, 46 об.; л. 123, 54 об.

[1175] Усп., л. 54б, 55а; Арс., л. 71а–б, 72в. «Благословением Божиим» называется чудо умножения пищи в Житии св. Евфимия Великого (*Абрамович*. Исследование... С. 170).

[1176] Усп., л. 55а; Арс., л. 72г.

[1177] Осн.: «В лето 6597, в первое лето игуменьства Иванова, священа бысть церкы Печерскаа» (л. 13). Так же – в Арс., л. 142 об.; 2 Касс., с. 312; И. Тр., л. 179; К. Хол., л. 113. Текст Печатной редакции является интерпретацией этих простых фрагментов.

[1178] Пс 33: 10: «Бойтеся Господа, вси святии Его, яко несть лишения боящымся Его».

[1179] Мк 16: 20.

[1180] Мф 9: 8: «Народ же, увидев, устрашился и прославил Бога, давшего такую власть людям».

[1181] Указание на совершенство в добродетелях в контексте посвящения в сан присутствует в Житии Саввы Освященного (с. 208, 212).

[1182] Усп., л. 36в; Арс., л. 38а.

[1183] Усп., л. 67а.

[1184] Усп., л. 63а.

[1185] И.Тр., л. 137 об.

[1186] Только в И. Тр., л. 194.

[1187] Только в И. Тр., л. 194 об.

[1188] Усп.: «...иже вь чьрньчьскемь житии просиявъша...» (л. 41в); так же – в Арс., л. 47г; 2 Касс., л. 50; К. Хол., л. 39 об.; только в И. Тр. появляется пространное описание добродетелей прп. Исайи, л. 197.

[1189] В других редакциях говорится о том, что прп. Алимпий посвящается в сан «за многую его добродетель и чистое его житие...» (Осн., л. 68); 2 Касс., с. 460; И. Тр., л. 216 об.; К. Хол., л. 106.

[1190] Только в И. Тр., л. 197 об.–198.

[1191] В других редакциях – нет.

[1192] Только в И. Тр., л. 195 об.

[1193] Осн.: «...поставиша епископом Новугороду за многую добродетель его...» (л. 35); так же – в Арс., л. 157б; 2 Касс., с. 396; И. Тр., л. 214; К. Хол., л. 100.

[1194] Осн., л. 75.

[1195] Осн., л. 75.

[1196] Осн.: «...проскурам печецъ бываше повелением игумена нашего Пимина Постника...»; в других редакциях также есть указание на игуменское повеление: Арс., 201а; 2 Касс., с. 456; И. Тр., л. 252 об.; К. Хол., л. 190 об.

[1197] Усп., л. 36в; Арс., л. 38а.

[1198] Усп., л. 67а; Арс., л. 92г.

[1199] Усп., л. 62г–63а; Арс., л. 85в–г.

[1200] Усп.: «...вьси рекоша яко Стефаноу достоиноу быти...» (л. 63а); так же – в Арс., л. 85г; 2 Касс., л. 93 об.; К. Хол., л. 91. И. Тр.: «...и начаша братия просити Стефана...» (л. 137).

[1201] Только в И. Тр., л. 194.

[1202] Усп.: «повелениемь преподобьнааго Антония» (л. 35в); так же – в Арс., л. 35г; 2 Касс., л. 36 об.; И. Тр., л. 105 об.; К. Хол. л. 29.

[1203] Только в И. Тр., л. 195 об.–196.

[1204] В других редакциях – нет.

[1205] Только в И. Тр.: «судомъ и избраниемъ всехъ» (л. 198).

[1206] В Лавсаике употребляется быражение «был удостоен» (с. 221, 256, 281).

[1207] В других редакциях – нет.

[1208] В других редакциях – нет.

[1209] Усп., л. 35в; Арс., л. 35г–36а.

[1210] Мф 5: 15: «Ниже вжигаютъ светил(ь)ника, и поставляютъ его под спудомъ, но на свещнице, и светитъ всемъ, иже въ храмине (суть)»; также Мк 4: 21; Лк 8: 16.

[1211] В других редакциях – нет.

[1212] В других редакциях – нет.

[1213] В Лавсаике также встречается указание на неизменность иноческих трудов (с. 52, «О Нафанаиле»).

[1214] Мф 20: 26–27: «[26]...иже аще хощетъ въ вась вящший быти, да будетъ вамъ слуга. [27]И, иже аще хощетъ въ вась быти первый, буди вамъ рабъ...»; также Мк 9: 35 и Мк 10: 43–44.

[1215] Усп., л. 36г; Арс., л. 38а–б.

[1216] Только в И. Тр., л. 194.

[1217] Похожий текст появляется только в И. Тр., л. 197 об.

[1218] Усп., л. 36в; Арс., л. 37г.

[1219] Только в И. Тр., л. 181 об.

[1220] Только в И. Тр., л. 189.

[1221] В несколько ином виде этот текст появляется только в И. Тр., л. 198 об.

[1222] Усп., л. 41г; Арс., л. 48б.

[1223] Образ пастыря и его стада присутствует и в древних памятниках – Скитском патерике (с. 165), Житии Саввы Освященного (с. 261–262, 268).

[1224] Усп., л. 61б; Арс., л. 83а.

[1225] Иов 29, 15–16: «[15]Око бехъ слепымъ, нога же хромымъ; [16]Азъ быхъ отецъ немощнымъ...»

[1226] В несколько ином виде этот текст появляется только в И. Тр., л. 198 об.

[1227] Ин 10: 11...14–15: «[11]Азъ есмь пастырь добрый...[14]Азъ есмь пастырь добрый, и знаю Моя, и знаютъ Мя Моя. [15]Якоже знаетъ Мя Отецъ, и Азъ знаю Отца, и душу Мою полагаю за овцы»; также Мф 18: 12–14.

[1228] В. П. Адрианова-Перетц отмечала разнообразное применение метафоры «пастырь – стадо» в древнерусской литературе: Христос и верующие («образец»), князь и народ, епископ и его паства, игумен и монахи, проповедник и его слушатели // *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 99.

[1229] Усп., л. 57г.

[1230] Усп., л. 49в; Арс., л. 62г–63б.

[1231] Усп., л. 50а; Арс., л. 63в.

[1232] Только в И. Тр., л. 181 об.

[1233] Образ пастыря и стада появляется только в И. Тр., л. 189.

[1234] Ин 21: 15–17.

[1235] Только в И. Тр., л. 194 об.

[1236] Только в И. Тр., л. 197 об.

[1237] Только в И. Тр., л. 183.

[1238] 1 Тим 4: 12: «Никтоже о юности твоей да нерадит, но образ буди верным словом, житием, любовию, духом, верою, чистотою».

[1239] 1 Пет 5: 2–3: «Пасите, еже в вас стадо Божие, посещающе не нуждею, но волею и по Бозе; ниже неправедными прибытки, но усердно; ни яко обладающие причту, но образи бывайте стаду...» На это место Священного Писания на полях издания 1661 года имеется ссылка.

[1240] Формула присутствует только в И. Тр.: «...пастырь добрый и истинный, и словесным Христовым овцам познается, добре пася на пажитех духовных, Богом врученное себе стадо» (л. 183).

[1241] Похожий текст есть только в И. Тр., л. 198.

[1242] Во 2 Касс., р. И. Тр. и К. Хол. – нет.

[1243] Этот образ присутствует в Римском патерике (с. 69).

[1244] В других редакциях – нет.

[1245] В других редакциях – нет.

[1246] Подобные формулы присутствуют в повествованиях о расширении монастыря в Житии Саввы Освященного (с. 186–187, 189, 203, 211).

[1247] Усп., л. 37б; Арс., л. 39б.

[1248] Усп., л. 66в; Арс., л. 91г.

[1249] Пс 91: 13.

[1250] Мф 13: 8...23: «[8]Другая же падоша на земли добрей, и даяху плодъ, ово убо сто, ово же шестьдесятъ, ово же тридесятъ ... [23]А сеянное на добрей земли, се есть слышай слово и разумевая, иже убо плодъ приноситъ, и творитъ ово сто, ово же шестьдесятъ, ово тридесятъ»; также Мк 4, 8–20.

[1251] Усп., л. 36г. В других редакциях также нет соотнесения с евангельской притчей о сеятеле: Арс., 38б–в; 2 Касс., л. 39 об.–40; И. Тр., л. 107; К. Хол., л. 31–31 об.

[1252] Ин 21: 15–17; 1 Пет 5: 2–3.

[1253] 1 Тим 4: 12.

[1254] Мф 13: 8–23

[1255] Только в И. Тр., л. 198.

[1256] Только в И. Тр., л. 186 об.

[1257] Осн., л. 24.

[1258] Осн., л. 44–44 об.

[1259] Осн., л. 20 об.

[1260] Усп., л. 42а; Арс., л. 48в.

[1261] Усп., л. 42а; Арс., л. 48в–г.

[1262] Рассматривались в разделе, посвященном описанию пострижения в иночество.

[1263] *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. С. 712–713.

[1264] Усп., л. 39а–г; Арс., л. 43а–44б.

[1265] Усп., л. 43г; Арс., л. 52а–б.

[1266] Усп., л. 49б–в; Арс., л. 62б–г.

[1267] Усп., л. 42б; Арс., л. 49а.

[1268] Усп., л. 44а; Арс., л. 52б–в.

[1269] Усп., л. 62а–б; Арс., л. 84в–г.

[1270] Усп., л. 42б; Арс., л. 49а.

[1271] Усп., л. 49в; Арс., л. 63а.

[1272] Усп., л. 43г–44а; Арс., л. 52б–в.

[1273] Усп., л. 45б; Арс., л. 55б.

[1274] Пс 123: 6: «Благословенъ Господь, иже не даде насъ въ ловитву зубомъ ихъ».

[1275] Осн., л. 44.

[1276] Усп., 55в; Арс., л. 73г.

[1277] Усп., л. 42б; Арс., л. 49а.

[1278] Усп., л. 43г; Арс., л. 52а.

[1279] Усп., л. 55в; Арс., л. 73г.

[1280] Усп., л. 49в; Арс., л. 62г.

[1281] Усп., л. 62б; Арс., л. 84г.

[1282] Осн., л. 20 об.

[1283] Осн., л. 31.

[1284] Только в И. Тр., л. 186 об.

[1285] Усп., л. 39г; Арс., л. 44б.

[1286] Усп.: «Таково бо бе милосердие великааго отця нашего Феодосия...» (л. 51а); так же – в Арс., л. 65б–в; 2 Касс.: «Таког(о) бе смирение великаго отца нашег(о) // Феодосиа» (л. 70–70 об.); так же – в И. Тр., л. 123; К. Хол., л. 54; во всех этих случаях фраза стоит между повествованием о разбойниках и о строительстве страннопримного дома при монастыре и относится, скорее, к последнему.

[1287] Усп., л. 62б; Арс., л. 84г.

[1288] Усп., л. 63а.

[1289] Усп., л. 44в; Арс., л. 53г; со 2 Касс. текст принимает форму повествования от первого лица, л. 57.

[1290] И. Тр., л. 186 об.

1291 Мф 13: 8...23: «[8]Другая же падоша на земли добрей, и даяху плодъ, ово убо сто, ово же шестьдесять, ово же тридесять... [23]А сеянное на добрей земли, се есть слышай слово и разумевая, иже убо плодъ приносить, и творить ово сто, ово же шестьдесять, ово тридесять»; также Мк 4, 8–20.

[1292] Усп.: «...приимаахоу словеса его. приносяще троудовъ своихъ плоды къ Господу. Овъ сьто. овъ же 60...» (л. 39г). Так же – в Арс., л. 44б; 2 Касс., л. 45 об.–46; И. Тр., л. 111; К. Хол., л. 36 об.

[1293] Мф 3: 8: «Сотворите убо плод достоин покаяния».

[1294] Усп., л. 44б; Арс., л. 53а.

[1295] И. Тр., л. 94; К. Хол., л. 6 об.; ПВЛ, с. 172.

[1296] Усп., л. 62г (1–3); Арс., л. 85б.

[1297] Усп., л. 62г (28–30); Арс., л. 85в.
[1298] Усп., л. 63г; Арс., л. 87а.
[1299] Эта фраза представляет собой заимствование из Жития Саввы Освященного, где она является ответом святого на слова прп. Евфимия, первоначально отказавшегося принять его в монастырь (с. 180).
[1300] Усп., л. 31б–в; Арс., л. 25а.
[1301] Усп., л. 33а; Арс., л. 28в.
[1302] Осн., л. 51.
[1303] Осн., л. 60 об.–61.
[1304] И. Тр., л. 92 об.; К. Хол., л. 4 об.; ПВЛ, с. 170, о прп. Антонии.
[1305] Усп., л. 66г; Арс., л. 92б–в, о прп. Стефане.
[1306] Житие Антония Великого. С. 222; Римский патерик. С. 70.
[1307] Усп., л. 40а; Арс., 44г–45а.
[1308] Усп.., л. 48б; Арс., л. 61а, о боярине Клименте.
[1309] Скитский патерик. С. 233, 366, 374; Лавсаик. С. 27–28; Житие Антония Великого. С. 246; Житие Саввы Освященного. С. 215.
[1310] Усп., л. 40а; Арс., л. 44г. Те же речевые формулы используются и в изображении общения с подвижником, находившимся в прельщении – неверном духовном состоянии (л. 156; Осн., л. 34, о прп. Никите).
[1311] Осн., л. 1 об.
[1312] И. Тр., л. 93; К. Хол., л. 3 об.; ПВЛ, с. 170, о прп. Антонии.
[1313] Осн.: «...Святополкъ, егда исхожаше или на рать, или на ловы, прихожаше в манастырь со благодарением, Пресвятей Богородици покланяяся и гробу Феодосиеву, и в печеру вхожаше ко святому Антонию и блаженому Прохору, и всем преподобным отцем покланяяся...» (л. 55); в других редакциях – варианты этого текста: Арс., л. 176в–г; 2 Касс., с. 434; И. Тр., л. 233 об.; К. Хол., л. 220 об.
[1314] Усп., л. 48б–в; Арс., л. 61а.
[1315] Усп., л. 53в–г.
[1316] Метафора наслаждения (и насыщения) пищей, «сладчайшей меда», под которой подразумевается Слово Божие, ведет свое происхождение от библейских текстов (Пс 18: 10–11: «[10]...суд(ь)бы Господни истинны, оправданны вкупе, [11]Вожделенны паче злата и камене честна многа, и слаждша паче меда и сота») и часто встречается в древней агиографии, например, в Римском патерике (с. 52, 70, 119–120), в Житии Антония Великого (с. 222).
[1317] Усп., л. 41а, 48б, 53в, 59б, 59г.
[1318] Усп., л. 41а; Арс., л. 46г–47а.
[1319] Усп., л. 40а–б; Арс., 45а.
[1320] Усп., л. 53в; Арс., 70а–б.
[1321] Усп., л. 59б; Арс., л. 80а.
[1322] Усп., л. 59в–г; Арс., л. 80г.
[1323] Усп., л. 48б; Арс., л. 60г–61а.
[1324] Усп., л. 33в; Арс., л. 29г.
[1325] Усп., л. 58а; Арс., л. 78а.
[1326] Усп., л. 58а–б; Арс., л. 78а–б.
[1327] Усп., л. 58в; Арс., л. 78в–г.
[1328] Усп., л. 58б; Арс., с. 78б.

[1329] Деян 6: 5: «...и избраша Стефана мужа исполнена веры и Духа Свята...» Деян 7: 55: «Стефан же сый исполнен Духа Свята, воззрев на небо, виде Славу Божию и Иисуса, стояща одесную Бога и рече...»

[1330] 1 Петр 5: 8: «Трезвитеся, бодрствуйте, зане супостат ваш диавол, яко лев рыкая ходит, иский кого поглотити...»

[1331] Мк 6: 17–20: «[17]Той бо Иродъ пославъ, ятъ Иоанна, и связа его въ темнице Иродиады ради жены Филиппа брата своего, яко оженися ею. [18]Глаголаше бо Иоаннъ Иродови: не достоитъ тебе имети жену (Филиппа) брата твоего. [19]Иродиа же гневашася на него, и хотяше его убити, и не можаше. [20]Иродъ бо бояшеся Иоанна, ведый его мужа праведна и свята, и соблюдаше его, и послушавъ его, многа творяше, и въ сладость его послушаше».

[1332] Усп., л. 59а; Арс., л. 79в.

[1333] Ин 10: 11–13: «[11]Азъ есмь пастырь добрый, [12]пастырь добрый душу свою полагетъ за овцы. [13]А наемникъ, иже несть пастырь, емуже не суть овцы своя, видитъ волка грядуща, и оставляетъ овцы, и бегаетъ, и волкъ расхититъ ихъ и распудитъ овцы».

[1334] Усп., л. 34б; Арс., л. 33а. По замечанию Д.С. Лихачева, поведение отрицательных действующих лиц, «злодеев» не подчиняется этикету (*Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 88); по-видимому, князя, согласно тому же этикету, нельзя считать отрицательным героем, тем более – ввиду предстоящего примирения его с прп. Феодосием.

[1335] В других редакциях – нет.

[1336] Пс 118: 46.

[1337] Во 2 Касс., И. Тр. и К. Хол. – нет.

[1338] Во 2 Касс., И. Тр. и К. Хол. – нет.

[1339] Усп., л. 59в; Арс., л. 80б–в.

[1340] Осн., л. 3.

[1341] В Усп. – нет фрагмента; Арс., л. 30в.

[1342] Усп., л. 34а.

[1343] Усп.: «...христолюбивый князь от монастыря великааго отца нашего Феодосия, избьравъ единого отъ братия, иже въ чьрньчьскемь житии просиявъша, Исаию наричемааго, того же изведъ игоумена постави въ манастыри своемь...» (л. 41в); так же – в Арс., л. 47в–г; 2 Касс., л. 49 об.–50; К. Хол., л. 39 об. И. Тр.: «...о нем же молит преподобнаго Феодосия даровати его в монастырь... игуменствовати....» (л. 197).

[1344] Мф 3: 8.

[1345] Ин 10: 11–13.

[1346] Пс 126: 1.

[1347] В других редакциях – нет.

[1348] Усп., л. 28г; Арс., л. 19б.

[1349] Усп., л. 31б; Арс., л. 24в.

[1350] Усп.: «...не рачахоуть бо того прияти. богоу тако сътворьшю на искоушение емоу» (л. 37в). Так же – в Арс., л. 39г–40а; И. Тр., л. 108; К. Хол., л. 32 об. Во 2 Касс. – нет фрагмента, л. 41.

[1351] Усп.: «...б(ог)оу сице изволъшю и съкрывъшю отъ нихъ таиноу сию» (л. 56г). Так же – в Арс., л. 75г–76а; 2 Касс., л. 82; И. Тр., л. 130; К. Хол., л. 64.

[1352] В других редакциях – нет.

[1353] 2 Касс., с. 316; Повесть временных лет // ПЛДР. М., 1978. С. 170.

[1354] Усп., л. 27в.
[1355] Усп., л. 29б.
[1356] Усп., л. 57в.
[1357] Усп., л. 53г.
[1358] Усп., л. 52г.
[1359] 2 Касс., с. 322.
[1360] Осн., л. 36 об.
[1361] Осн., л. 47.
[1362] 2 Касс., с. 318.
[1363] Описание ситуации посвящения в сан рассмотрено выше.
[1364] 2 Касс., с. 326.
[1365] Усп.: «по случаю же Божию…» (л. 30г).
[1366] Усп.: «…по приключаю Божию...» (л. 31а).
[1367] Усп. сб., л. 64в; Арс., л. 88г.
[1368] В других редакциях говорится, что «по строению Божию» в момент закладки каменной церкви рядом оказывается князь Святослав, который дарит инокам поле для строительства – Усп., л. 60; Арс., л. 82в; 2 Касс., л. 89; И. Тр., л. 134 об.; К. Хол., л. 85.
[1369] Усп.: «...б(ог)оу емоу възложьшю на оумъ...» (л. 50в).
[1370] Осн.: «...Богу направлешу его...» (л. 49–49 об.). В Арс.: «... Богу наставльшю...» (л. 167г).
[1371] Усп., л. 37б; Арс., л. 39б.
[1372] Усп., л. 66б; Арс., л. 91б–в (в контексте завершения строительства церкви прп. Стефаном).
[1373] Усп., л. 35б.
[1374] Усп., л. 33г; Арс., л. 30а.
[1375] Только во второй части цитируемого фрагмента – 2 Касс., с. 422.
[1376] Усп.: «…Богу творящю…» (л. 33а); Арс.: «...Богу волящю...» (л. 28в).
[1377] Усп., л. 28в.
[1378] Усп., л. 45а.
[1379] Осн., л. 1 об.
[1380] Осн., л. 51 об.
[1381] В других редакциях – нет.
[1382] Осн., л. 55.
[1383] Усп., л. 34б; Арс., л. 33в (прп. Варлаам снимает с себя богатую одежду, силой надетую на него отцом).
[1384] Усп., л. 37б; Арс., л. 39б (постройка деревянной церкви и келий прп. Феодосием).
[1385] Усп., л. 66г; Арс., л. 92в (основание прп. Стефаном монастыря на Клове).
[1386] В других редакциях – выделенного фрагмента нет: 2 Касс., с. 322; И. Тр., л. 94 об.; К. Хол., л. 7.
[1387] В других редакциях – нет.
[1388] В других редакциях – только указание на Божью помощь. Усп. сб., л. 37б; Арс., л. 39б; 2 Касс., л. 40 об.; И. Тр., л. 107 об.; К. Хол., л. 32.
[1389] Усп.: «…Стефаноу приимъшю игоуменьство, и Богу // помагающю томоу, молитвами преподобьнааго отца нашего Феодосия, сьвьрьшено дело и домъ съграженъ…» (л. 60г–61а); так же – в Арс., л. 83а; 2 Касс., л. 89 об.; И. Тр., л. 135; К. Хол., л. 87 об.–88.

[1390] Пс 108: 17: «И возлюби клятву, и придет ему, и не восхоте благословения, и удалится от него».
[1391] Осн., л. 7.
[1392] Пс 126: 1: «Аще не Господь созиждет храм, всуе трудишася зиждущии. Аще не Господь сохранит град, всуе бде стрегий....»
[1393] И. Тр., л. 183 об.
[1394] И. Тр., л. 253 об.; К. Хол., л. 191 об.
[1395] В других редакциях – нет.
[1396] В других редакциях – нет.
[1397] Быт 18: 23–33.
[1398] Осн., л. 19 об.–20.
[1399] Усп., л. 63г.
[1400] *Руди Т.Р.* О композиции и топике житий преподобных. С. 492.
[1401] Кол 2: 5.
[1402] Усп., л. 65а, 65б; Арс., л. 89в, 89г–90а.
[1403] Осн., л. 36.
[1404] Осн., л. 24.
[1405] Осн., л. 20 («...в божественней тои прьсти...»). Это же желание было предсмертным завещанием прп. Варлаама (л. 135 об.; Усп., л. 41б).
[1406] Осн., л. 75. Та же мысль присутствует в повествовании о прп. Тите и Евагрии в Основной редакции: «Аще же сий святых ради Антониа и Феодосиа отрады не примет, люте человеку сицею страстию побежену» (л. 32 об.).
[1407] Усп., л. 63г–64а; Арс., л. 87б–в.
[1408] Осн., л. 3 об.
[1409] Осн., л. 58.
[1410] Осн., л. 35 об.
[1411] Усп., л. 62б; Арс., л. 84г.
[1412] Усп., л. 63а, б; Арс., л. 86б–в.
[1413] Осн., л. 24.
[1414] Усп., л. 63б; Арс., л. 86а–б.
[1415] Только в И. Тр., л. 137 об.–138.
[1416] В Усп. и Арс. – нет; 2 Касс.: «...и печаль имети...» (л. 92–92 об.).
[1417] Осн., л. 55.
[1418] Осн., л. 27 об.–28.
[1419] 1 Кор 15: 31: «По вся дни умираю, тако ми ваша похвала братие, юже имам о Христе Иисусе Господе нашем»; Пс 118: 60: «Уготовихся и не смутихся сохранити заповеди Твоя»; Флп 1: 23–24: «[23]Обдержим же есмь от обою, желание имый разрешитися, и со Христом быти, много паче лучше; [24]А еже пребывати во плоти нужнейше есть вас ради».
[1420] В редакциях И. Тр. и К. Хол. и ПВЛ – нет.
[1421] Осн., л. 28.
[1422] Осн., л. 57 об.
[1423] Осн., л. 65 об.
[1424] Осн., л. 51.
[1425] Осн., л. 23 об.
[1426] В Усп. и Арс. – нет; 2 Касс., л. 91 об.
[1427] В Осн., Арс. и 2 Касс. нет описания кончины, а указание на многолетнее подвижничество содержится в начале повествования о святых.

В более поздних редакциях уже содержится рассматриваемая конструкция, И. Тр., л. 253 об.; К. Хол., л. 191 об.

1128 В других редакциях нет описания кончины прп. Тита.

1129 Только в И. Тр., л. 184 об.

1130 Только в И. Тр., л. 189.

1131 В других редакциях – нет.

1132 В произведениях византийской агиографии также нередко присутствует повествование о предсмертной болезни святых: Житие Саввы Освященного. С. 219; Житие Антония Великого. С. 247; Римский патерик. С. 232. Е.Л. Конявская называет упоминание о предсмертной болезни святого «топосом, практически не имеющим исключений» (*Конявская Е.Л.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах. С. 89).

1133 Усп., л. 62в; Арс., л. 84г.

1134 Усп., л. 63б; Арс., л. 86б.

1135 Осн., л. 54 об.

1136 Осн., л. 23 об.

1137 Осн.: «Уный разболевся умре...» (л. 57); так же – в Арс., л. 179а. Во 2 Касс.: «...юный же разболевся, *отъиде на онь житиа покой...*» (с. 438); так же – в И. Тр., л. 235 об.; К Хол., л. 117 об.

1138 Осн.: «И тако живущу ему, скончa житие свое. Разболевся в Печере, и несоша его в манастырь, болного суща...» (л. 79 об.); так же – И. Тр., л. 212; во 2 Касс. и К. Хол. – как в Печ. р., с. 480; л. 77 об.

1139 Осн..: «По сихъ же разболеся сий чернець Агапит» (л. 38); так же – других редакциях.

1140 Осн., л. 39.

1141 Усп., л. 41б; Арс., л. 47б.

1142 Вариант – только в И. Тр.: «Не по мнозе времени постиже его болезнь, в ней же и святую душу свою в руце Господни предасть» (л. 276 об.).

1143 2 Касс., с. 354.

1144 Осн., л. 74 об.

1145 Библейским образцом здесь скорее всего является чудесное выздоровление царя Езекии (4 Цар 20: 1–6).

1146 Осн., л. 32.

1147 Осн., л. 29 об.

1148 Осн., л. 31.

1149 Усп., л. 45г–46а; Арс., л. 56б–в.

1150 Мф 26, 42: «...Отче Мой, аще не может сия чаша мимоити от Мене, аще не пию ея, буди воля Твоя»; Лк 22: 42: «...Отче, аще волиши мимонести чашу сию от Мене: обаче не Моя воля, но Твоя да будет».

1151 Усп., л. 62в; Арс., л. 85а–б.

1152 «Ты бо рекл еси, Человеколюбче, пророком Твоим: яко хотением не хощу смерти грешника, но еже обратитися и живу быти ему» (Молитва Василия Великого, 1-я из Последования ко святому причащению).

1153 Во 2 Касс. появляется пространная молитва, с. 440–441; И. Тр., л. 238, К. Хол., л. 120 об.

1154 Усп., л. 64а–б; Арс., л. 87г–88а.

1155 Осн., л.74об., 75.

1156 Усп., л. 46а; Арс., л. 56в–г.

1157 2 Касс., с. 352; И. Тр., л. 277; К. Хол., л. 226–226 об.

1158 Осн., л. 21.

[1459] Осн., л. 31.

[1460] Пс 25: 8: «Господи, возлюбих благолепие дому Твоего, и место селения славы Твоея».

[1461] Осн., л. 30.

[1462] Мф 5: 4.

[1463] Осн., л. 59.

[1464] Усп., л. 63б; Арс., л. 86б. В Житии прп. Антония Великого имеется близкое описание горя братии во время кончины их наставника: «Братия, слыша это, плакали, обнимали и лобзали старца» (с. 246).

[1465] Усп., л. 46б–в; Арс., л. 57б.

[1466] Осн., л. 55.

[1467] *Руди Т.Р.* О композиции и топике житий преподобных. С. 496.

[1468] Усп., л. 62г; Арс., л. 85б.

[1469] Усп., л. 62г; Арс., л. 85в.

[1470] Усп., л. 63г; Арс., л. 87а.

[1471] Усп., л. 64б; Арс., л. 88а.

[1472] Усп., л. 64в; Арс., л. 88в.

[1473] Усп., л. 58в; Арс., л. 78г–79а.

[1474] Осн., л. 58 об.

[1475] Эта формула встречается в Житии Саввы Освященного (с. 183, 241, 268); при этом в двух случаях используется цитата из Псалтири: «в мире вкупе уснул и почил» (Пс 4: 9), являющаяся источником формулы.

[1476] Только в И. Тр., л. 189.

[1477] Усп., л. 41б; Арс., л. 47б.

[1478] Формула появляется во 2 Касс., с. 350; И. Тр., л. 186 об.; К. Хол., л. 140.

[1479] Осн., л. 75.

[1480] 2 Касс., с. 354, И. Тр., л. 277; К. Хол., л. 227.

[1481] Усп., л. 50а; Арс., л. 63г–64а.

[1482] Усп., л. 33б; Арс., л. 29а.

[1483] Усп., л. 35б; Арс., л. 35б.

[1484] 1 Тим 6: 12–14: «Подвизайся добрым подвигом веры, емлися за вечную жизнь, в ню же и зван был еси и исповедал еси доброе исповедание пред многими свидетели. Завещаваю ти пред Богом, оживляющим всяческая, и Христом Иисусом, свидетельствовавшим при Понтийстем Пилате доброе исповедание, соблюсти тебе заповедь нескверну и незазорну, даже до явления Господа нашего Иисуса Христа...»

[1485] Усп., л. 33б.

[1486] Осн., л. 79 об.

[1487] 2 Касс., с. 350.

[1488] Только в И. Тр., л. 199.

[1489] В других редакциях – нет.

[1490] Формула присутствует в тексте Лавсаика. С. 40, 101, 166.

[1491] Усп., л. 62а; Арс., л. 84в.

[1492] Осн.: «...отыдеши на он житиа покой» (л. 56); так же – в Арс., л. 178а; во 2 Касс., с. 436, И. Тр., л. 235 и К. Хол., л. 117 используются варианты формулы Печатной редакции. Замена, очевидно, произошла под влиянием многократного использования этой формулы в повествовании о святом.

[1493] Осн., л. 58 об.

[1494] Осн., л. 58 об.

[1495] Осн., л. 59.

[1496] Описание кончины появляется только в И. Тр., при этом используется формула: «с миром успе о Господе» (л. 183 об.).

[1497] Осн.: «...ко Господу отъиде...» (л. 30). Так же – в Арс., л. 122а; 2 Касс., с. 384; И. Тр., л. 263 об.; К. Хол., л. 208 об.

[1498] Осн., л. 10 об.

[1499] Ин 14: 16–18: «[16]И Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам, да будет с вами в век, [17]Дух истины, Его же мир не может прияти, яко не видит Его, ниже знает Его: вы же знаете Его, яко в вас пребывает, и в вас будет. [18]Не оставлю вас сирых: приду к вам».

[1500] В Основной редакции эта связь с евангельским текстом более заметна: «...Аз бо отхожю света сего, якоже яви ми Господь, всяко утешить тя Богъ по моем отшествии» (л. 71).

[1501] Пс 30: 6: «В руце Твоя предаю духъ Мой».

[1502] Лк 23: 46.

[1503] Деян 7: 59: «И камением побиваху Стефана, молящася и глаголюща, Господи Иисусе, прими дух мой». Th. J. Heffernan называет описание смерти архидиакона Стефана первым случаем использования в литературе принципа imitatio Christi (*Heffernan Th. J.* Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages. New York; Oxford, 1988. P. 218).

[1504] Савва Освященный старался подражать Иисусу Христу и в своей кончине: «В субботу вечером приобщился святых Таин и, наконец, сказав: «В руце Твои предаю дух мой...» (Пс. 30: 6), – предал Богу душу» (с. 257). Формула «предал дух свой в руки Божии» также встречается в Лавсаике (с. 40, 101, 221, 315) и в Римском патерике (с. 232, 265).

[1505] В Осн. р., как в данном случае, рассматриваемая формула нередко сокращена до варианта «предасть духъ» (л. 71 об.).

[1506] В других редакциях нет описания кончины прп. Иоанна.

[1507] Осн., л. 55.

[1508] Осн., л. 56 об.

[1509] Осн., л. 28.

[1510] Осн.: «Он же, смежив очи, предасть душю в руце Богови» (л. 76). Усп.: «...сице сь миръмь предасть въ роуце душю пришедъшимъ по нь ангел(о)мъ» (л. 46в).

[1511] И. Тр., л. 185; К. Хол., л. 48.

[1512] 1 Мак 2: 69: «И благослови их: и приложися ко отцем своим» (о Маттафии). Дан 14: 1: «Царь Астиаг приложися ко отцем своим, и прия Кир Персянин царство его». Деян 13: 36: «Давид бо, своему роду послужив, Божиим советом успе, и приложися ко отцем своим». В житийной литературе данная формула используется уже в Житии Антония Великого (с. 249). О. В. Творогов обращает внимание на присутствие этой формулы в Ипатьевской летописи (*Творогов О. В.* Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси. С. 33).

[1513] Усп., л. 64б; Арс., л. 88а.

[1514] Кондак, гл. 8, в «Последовании погребения мирских человек и священников», «Последовании исходном монахов» // Требник. М.: Печатный Двор, 1658. С. 315, 450, 381.

[1515] Усп., л. 64б, г; Арс., л. 88а, г.

[1516] Осн., л. 75.

[1517] В других редакциях нет описания погребения прп. Ефрема.
[1518] Усп., л. 46в; Арс., л. 57в.
[1519] Осн., л. 56 об.
[1520] Осн., л. 59.
[1521] Осн., л. 59.
[1522] Осн., л. 79 об.
[1523] Осн., л. 71 об.
[1524] В других редакциях нет описания погребения прп. Агапита.
[1525] Осн., л. 55.
[1526] Осн., л. 32 об.
[1527] Подобные указания присутствуют в Житии Саввы Освященного. С. 257–258.
[1528] Осн., л. 43.
[1529] В других редакциях – нет.
[1530] Вариант текста – только в И. Тр., л. 186 об.
[1531] Отражением подобных процессов в литературе является особенность житий святых, созданных в XVII в., на которую указывала М.Д. Каган-Тарновская: в их состав включались или присоединялись в конце духовные грамоты святых, а более ранние жития в своих поздних редакциях дополнялись повествованиями об обретении мощей святого (*Каган-Тарковская М. Д.* Развитие житийно-биографического жанра в XVII в. (Жития Адриана и Ферапонта Монзенских, Трифона Вятского, Симона Воломского, Серапиона Кожеезерского, Арсения Новгородского, Никандра Псковского) // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 130).
[1532] В других редакциях нет описания кончины прп. Тита.
[1533] В других редакциях – нет.
[1534] В других редакциях эта антитеза присутствует в «зачаточном» виде: 2 Касс.: «И положенъ бысть честно в печере Феодосиеве, к любимому прииде, якоже обещася ему Феодосие преподобный; вкупе Владыце Христу предстоаща...» (с. 354). Так же – в И. Тр., л. 277–277 об.; текст К. Хол. совпадает с текстом Печ. р., но представляет собой позднейшее восполнение утраченного текста, л. 227.
[1535] В других редакциях нет описания кончины прп. Арефы.
[1536] В других редакциях нет описания кончины прп. Иоанна.
[1537] Осн.: «...перебысть цело, нетленно» (л. 43); так же – в Арс., л. 154а; 2 Касс., с. 410; И. Тр., л. 228 об.; К. Хол., л. 149 об.
[1538] Осн.: «...и доныне целу сущу» (л. 65 об.); так же – в Арс., л. 193б; 2 Касс., с. 454; И. Тр., л. 246 об.; К. Хол., л. 173.
[1539] Усп.: «...и до(ны)не есть гробъ его» (л. 41б–в); так же – в Арс., л. 47в; 2 Касс., л. 49 об.; И. Тр., л. 195; К. Хол., л. 39 об.
[1540] Во 2 Касс. появляется упоминание мощей прп. Евстратия: «...По искании же быша верными святыа его мощи не обретенныи...» (с. 368); так же – в И. Тр., л. 255 об.; К. Хол., л. 194.
[1541] Эта антитеза присутствует в тексте Лавсаика (с. 255, 286, 290, 327, 328) и Римского патерика (с. 151).
[1542] Осн., л. 56 об.
[1543] Осн., л. 58 об.
[1544] Осн., л. 28.
[1545] Осн.: «...аще же и приять и Господь, но вечный живот дарова ему...» (л. 39); так же – во 2 Касс., с. 402; И. Тр., л. 224; К. Хол., л. 144.

[1546] В И. Тр. антитеза представлена другой своей частью: «...къ вечным обителем преселис(я)...» (л. 199).

[1547] И. Тр., л. 185 об.

[1548] В других редакциях – нет.

[1549] В других редакциях нет описания кончины прп. Никиты.

[1550] В других редакциях – нет.

[1551] В других редакциях нет описания кончины прп. Арефы.

[1552] Осн., л. 51, 65 об.

[1553] В других редакциях – нет.

[1554] В других редакциях – нет.

[1555] 1 Кор 15: 31: «По вся дни умираю, тако ми ваша похвала братие, юже имам о Христе Иисусе Господе нашем».

[1556] Флп 1: 23–24: «[23]Обдержим же есмь от обою, желание имый разрешитися, и со Христом быти, много паче лучше; [24]А еже пребывати во плоти нужнейшее есть вас ради».

[1557] На Руси новый подъем интереса к идейному и художественному наследию Византии отмечается в XV–XVI веках, в период образования централизованного государства (*Кузьмина В.Д.* Проблемы изучения переводной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 13–20; *Лихачев Д.С.* Литературный этикет Древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 5–16); на Украине этот процесс скорее может быть связан с культурными тенденциями эпохи барокко.

[1558] Мф 6: 6: «Ты же, егда молишися, вниди въ клеть твою, и затворивъ двери твоя, помолися Отцу твоему иже въ тайне, и Отецъ твой, видяй въ тайне, воздасть тебе яве».

[1559] Евр 11: 36–38: «[36]Друзии же руганием и ранами искушение прияша, еще же и узами и темницею, [37]камением побиени быша, претрени быша, искушени быша, убийством меча умроша: проидоша в милотех, и в козиях кожах, лишени, скорбяще, озлоблени. [38]Ихже не бе достоин (весь) мир, в пустынях скитающеся и в горах и в вертепах и в пропастех земных».

[1560] 1 Петр 5: 8.

[1561] Пс 21: 16: «Изсше яко скудель крепость моя, и язык мой прилпе гортани моему, и в персть смерти свел мя еси». Пс 101: 4: «Яко исчезоша яко дым дние мои, и кости моя яко сушило сосхошася». 2 Кор 4: 7: «Имамы же сокровище сие в скуделных сосудех, да премножество силы будет Божия, а не о нас».

[1562] Лк 17: 1: «Рече же ко учеником Своим: Невозможно есть не приити соблазном, горе же, егоже ради приходит». Мф 13: 43: «Тогда праведницы просветятся яко солнце в Царствии Отца их».

[1563] Мк 14: 72; Мф 26: 75.

[1564] Лк 15: 11–28; Лк 15: 17.

[1565] Мф 13: 3–23; Мк 4: 8–20.

[1566] Мф 3: 8.

[1567] Пс 91: 13.

[1568] Мф 13: 8–23; Мк 4: 8–20.

[1569] Пс 126: 1.

[1570] 1 Кор 15: 31: «По вся дни умираю, тако ми ваша похвала братие, юже имам о Христе Иисусе Господе нашем».

[1571] Флп 1: 23–24: «[23]Обдержим же есмь от обою, желание имый разрешитися, и со Христом быти, много паче лучше; [24]А еже пребывати во плоти нужнейше есть вас ради».

[1572] Житие прпп. Феодора и Василия (л. 217 об.; Осн., л. 62). 1 Петр 5: 8; Евр 11: 36, 38.

[1573] Мф 6: 16–18: «[16]Егда же поститеся, не будите якоже лицемери сетующе, помрачают бо лица своя, яко да явятся человекомъ постящеся; аминь глаголю вамъ, яко восприемлють мзду свою. [17]Ты же постяся помажи главу твою и лице твое умый, [18]яко да не явишися человекомъ постяся, но Отцу твоему иже въ тайне...»

[1574] Пс 29: 6: «...вечер водворится плачь, и заутра радость».

[1575] *Ольшевская Л.А.* «Прелесть простоты и вымысла...» С. 245.

[1576] *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 102.

[1577] *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 101.

[1578] *Лихачев Д.С.* Семнадцатый век в русской литературе // XVII век в мировом литературном развитии. С. 327. Кроме того, средневековая традиция сохранялась в старообрядческой среде.

[1579] *Михайлов А.В.* Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 384.

[1580] *Орлов А.С.* О некоторых особенностях стиля великорусской исторической беллетристики XVI–XVII вв. С. 370, 374.

СТАТЬИ

27 — 3558

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

В. М. Кириллин

РУССКАЯ ОБРАЗОВАННОСТЬ В X–XVII вв.

§ I. Состояние образования на Руси в дошкольный период (XI–XVI вв.)

История русской образованности имеет свои корни в глубокой древности. По здравой логике, ее начало явилось следствием, во-первых, возникновения русской государственности и, во-вторых, распространения на Руси христианства, ибо сама форма государственного обустройства жизни людей, в отличие от предшествующей общинно-родовой, предопределяла более тесные и интенсивные международные контакты в политическом, экономическом, культурном аспектах, а христианизация вместе с усвоением основ веры предполагала, как минимум, поверхностное приобщение к христианской книжной традиции. И то и другое невозможно было без усвоения грамотности, – разумеется, очень ограниченной частью общества, – хотя бы на уровне чтения, письма и счета[1].

Какой бы гипотезы или теории относительно происхождения русского государства[2] ни держаться, очевидно, что основы такового довольно отчетливо определились ко второй половине IX в., когда на Руси из ряда древних городов выделились по крайней мере два государствообразующих центра – Новгород и Киев. Во всяком случае, так позволяют думать сохранившиеся летописные свидетельства (предания о Кие с братьями, об Аскольде и Дире, о Рюрике[3]). К тому же времени – 60-м гг. IX столетия – относятся известия о крещении по инициативе Константинопольского патриарха Фотия каких-то руссов[4] (впрочем, в науке до сих пор не нашли общепринятого решения вопросы этнического содержания данного термина[5] и точной датировки данного события[6]). С этими, может быть, неоднозначными фактами замечательно согласуется вполне бесспорный факт создания в 863 г. славянской азбуки и последовавшей затем славянизации святыми братьями Кириллом

и Мефодием и их учениками христианского богослужения и книжности в соседних с Русью славянских государствах – Великой Моравии, Паннонии и Болгарском царстве[7].

Так что о большой вероятности появления на Руси в указанное раннее время ростков христианства в процессе формирования государственных форм общественного бытия можно говорить положительно. Очевидно, однако, что христианами при подавляющем автохтонном язычестве были тогда, прежде всего, люди пришлые – греки, загадочные варяги, «немцы» (как прозывали тогда европейцев-неславян), в какой-то мере и уже просвещенные славяне. Все они, конечно же, оседали в городах и занимались торговлей, ремеслами, дипломатией, воинским делом, так или иначе, естественно, влияя на коренное население страны, но не оставив при этом глубокого следа. Кроме того, и собственно русичи, восточные славяне, по разным причинам побывав в христианских странах, в некотором числе могли приобщиться там к «новой» вере. К сожалению, тема эта, в силу отсутствия надежных сведений, не поддается детальной конкретизации. Одно лишь несомненно: что означенная стадия существования на Руси христианства отличалась случайно-лоскутным, мерцающим характером.

Фактологически более внятная информация относится к следующему периоду русской истории – к эпохе Киевского князя Игоря (умер в 945 г.) и затем его вдовы благоверной княгини Ольги († 969 г., память 11 июля). Например, по «Повести временных лет» известен, наряду с другими, мирный договор Игоря 944 г. с византийским императором Романом I Лакапеном о военно-торгово-правовых взаимоотношениях русских и греков, который с русской стороны был заверен как язычниками, так и христианами, причем последние (в тексте договора, правда, уточняется: «варязи») приведены были к «роте», т. е. к некому сакральному акту обещания, в Киевской «соборной» церкви пророка Илии[8]. Весьма подробно ПВЛ рассказывает и о воцерковлении в Константинополе княгини Ольги в 955 г.[9], хотя собственно дата этого события, подтверждаемого другими древними источниками, представляет собой серьезнейшую историческую проблему[10].

Таким образом, в Древней Руси еще до официального крещения имелись очаги христианской культуры. При этом естественно полагать, что само наличие христиан сопряжено было с наличием духовенства, по необходимости грамотного и обладающего некоей суммой знаний, а значит, и с наличием книг

и какого-то процесса обучения. Впрочем, об интенсивности и формах тогдашнего приобщения коренного населения Руси к христианскому образу жизни и, соответственно, к образованию приходится говорить только предположительно. Понятно лишь, что миссионерство могло осуществляться здесь и через посредство греков, и через посредство латинян, и через посредство славянских наследников кирилло-мефодиевского начинания.

Вполне определенное направление это дело получило лишь благодаря великому Киевскому князю Владимиру Святославичу († 1015 г., память 15 июля) после того, как он утвердил на Руси христианство в качестве государственного вероисповедания (988 г.), начав тем самым христианизацию восточных славян. Рождение в ходе данного процесса Русской Церкви как новой митрополии Константинопольского Патриархата[11] не только повлекло за собой постепенное и неуклонное умножение духовных лиц и мест для славословия Божия, но потребовало и просвещения народа. Последняя задача значительно облегчалась благодаря более чем 100-летнему существованию славянской письменности и книжности, давним контактам Руси со славянским миром, особенно с балканскими славянами, и, наконец, сложившимся к тому времени славянским образовательным традициям.

ПВЛ в статье за 988 г., посвященной истории личного крещения Владимира Святославича в Корсуни и общего крещения подвластного ему народа в Киеве, сообщает о последовавшем затем княжеском распоряжении повсеместно «поимати у нарочитые чади дети» ради «учения книжного»[12]. Это летописное свидетельство породило разные ученые мнения.

Прежде всего, очевидно, что оно могло подразумевать лишь наиболее крупные русские городские поселения, где действительно в эпоху Владимира уже имелись христианские храмы и, соответственно, были люди способные учить «книгам». Летописные указания и археологические материалы применительно к концу X – первой трети XI в. позволяют говорить в данном отношении лишь о четырех городах – Киеве (три церкви), Новгороде (две), Чернигове и Тмутаракани (по одной)[13]. Однако надо все же понимать, что реально процесс храмоздательства (каменного и деревянного) и вместе с тем увеличения числа духовенства шел на Руси в указанное время совсем не так, как можно его представлять по весьма ограниченному кругу источников. Например, в созданном в XI столе-

тии панегирике Владимиру Святославичу утверждается, будто этот новый Константин «*всю* землю Русскую[14] и грады *вся* украси святыми церквами»[15], а согласно еще более раннему свидетельству немецкого хрониста Титмара, епископа Мерзебургского, в 1018 г., во время правления Святополка Ярополчича (Окаянного), в одном только Киеве было 400 церквей[16]. Статистические же подсчеты, основанные на разных фактах, относящихся ко времени до 1240 г., позволяют полагать, что в домонгольской Руси было до 10 000 городских и сельских, монастырских и домовых храмов[17] (разумеется, гипотетичность данного допущения совершенно открыта для коррекции, но мысль о весьма значительном числе храмов несомненна[18]).

Приведенное выше свидетельство ПВЛ не позволяет также точно судить о деловых целях обучения изъятой из родных пенатов молодежи. Не ясно, кого Киевский князь чаял в результате получить – служителей Церкви или же помощников себе по управлению государством. Неочевидными также представляются порядок и характер обучения: кто учил, в какой форме, по каким методикам и чему именно, в рамках общественной школы или же частно.

В самом деле, митрополит Макарий (Булгаков), например, разделяя мнение ревностных защитников именно школьной основы русской христианской культуры[19], допускал, что «училищ книжных» уже при Владимире было открыто «множество»; но все они являлись «приходскими» и «первоначальными», т. е. предназначены были обучать будущих священно- и церковнослужителей – «славянской грамоте» и «церковному пению», а иногда даже и «языку греческому»; при этом в первую очередь образование получали княжеские дети[20]. Напротив, Е. Е. Голубинский сомневался и в масштабности этого процесса, и в том, что набранных согласно воле князя отпрысков восточнославянских аристократических семей учили именно для практических нужд Русской Церкви. С его точки зрения, «казенные училища» тогда все же не появились. Учили в индивидуальном порядке отдельные просвещенные греки всему тому, «что было в Греции», стремясь дать обучаемым настоящее «научное образование» именно для государственной пользы. Но так продолжалось очень недолго – прежде всего, из-за преимущественного отсутствия в высших слоях русского общества заинтересованного отклика на княжескую инициативу. Кроме того, наряду с учеными мужами делом образования русичей и с более широким социальным охватом за-

нимались еще – опять-таки приватно – простые «учители грамотности» (по поздним источникам, «мастера») собственно славянского происхождения или же обрусевшие греки, духовного звания или же миряне, которые при этом ограничивались задачей научить лишь чтению и письму[21].

В возникшем таким образом споре[22], судя по историко-педагогической научной и публицистической литературе, сформировались разнополярные мнения. Большинство составляют защитники существования в Киевской Руси организованной системы школьного образования[23], вплоть даже до высшего, классического[24], ориентированного на последовательное освоение грамматики, риторики, диалектики, арифметики, геометрии, музыки, астрономии[25]. Меньшинство – сторонники более осторожного и сдержанного мнения о ходе просветительной работы и характере ее образовательной составляющей в древнерусском обществе; согласно этому мнению, основу всего обучения, независимо от его конкретных целей, составляли церковно-богослужебное знания, в редких случаях дополняемые знакомством с иностранными языками[26]. Имеется и примирительная точка зрения. Замысел Владимира Святославича дать аристократической молодежи «полный цикл наук» не удался. Причин тому несколько: Византия не могла явить России пример настоящей систематически организованной государственной школы[27], греки-наставники имели опыт лишь приватного и свободного учительства, к тому же не обрели в России достаточного материального и нравственного «поощрения», столкнувшись с известным сопротивлением со стороны народа, поэтому смогли дать «надлежащее образование лишь немногим единичным талантливым лицам» и в дальнейшем «низошли в своей деятельности до обучения простой грамотности»[28].

Как бы то ни было, но начатый Владимиром Святославичем процесс принес свои плоды. Доказательство тому – ряд косвенных и прямых данных. Например, летописи свидетельствуют об усилиях Ярослава Мудрого распространить просвещение: в 1030 г. он собрал в Новгороде «детей 300 учити книгам»[29], а затем уже в Киеве при Софийском соборе организовал дружину грамотников и знатоков греческого языка, которые перевели и скопировали «книги многы, ими же поучащеся верни людье наслажаются ученья божественаго»[30]. Надписи на разных обиходных предметах (посуда, нательные кресты-энколпионы, придорожные кресты, пряслицы т. п.)[31], записи,

нацарапанные на стенах храмов (граффити)[32], и особенно берестяные грамоты, найденные в Новгороде, Смоленске, Пскове, Витебске, Твери, Москве и других городах[33], недавно обнаруженная в новгородской земле цера начала XI в.[34] – все эти источники указывают не только на географическую, но и на социальную, гендерную[35], возрастную широту распространения, по крайней мере, тривиальной грамотности в древнерусском обществе конца X–XIII вв., разумеется, прежде всего, городском (которое, по гипотетическим подсчетам, к началу XIII столетия составляло порядка 400 000 человек при общем примерном населении Киевской Руси в 7 миллионов[36]). Однако некоторые желающие, несомненно, имели возможность получить и более глубокое образование[37]. «Послание» митрополита Киевского Климента Смолятича (1147–1155) Фоме «прозвитеру Смоленскому» позволяет предполагать, что на Руси в XII в. применялись византийские школьные методы углубленного изучения конкретно греческой грамматики: «Григорей знал алфу, яко же и ты [Фома. – *В. К.*], и виту подобно, и всю 20 и 4 словес грамоту. А слышишь ты, ю [есть. – *В. К.*] у мене [Климента. – *В. К.*] мужи, им же есмь самовидец, иже может един рещи алфу, не реку на сто или двесте, или триста, или 4-ста, а виту – тако же»[38]. Здесь, вероятно, речь идет о так называемой схедографии (от *греч.* σχίζω разделяю), т. е. об обучении посредством заучивания выписанных в алфавитном порядке отдельных слов (до четырехсот и, может быть, более на каждую букву) с парадигмами склонения и спряжения и с лексикологическими, орфоэпическими и орфографическими пояснениями[39]. Трактат Кирика Новгородца «Учение, им же ведати человеку числа всех лет» (1136 г.)[40] указывает на глубокую осведомленность автора относительно сложных, основанных на математических знаниях, хронологических и пасхальных расчетов[41]. Корпус известной в Киевской Руси переводной книжности являет удивительное многообразие русских читательских интересов[42]. Здесь достаточно упомянуть знаменитый «Изборник», переписанный с болгарского оригинала в 1073 г. по заказу великого Киевского князя Святослава Ярославича[43], – несомненно, красноречивейшее отражение этого многообразия. Более 380 статей книги были созданы 25 христианскими писателями II–IX вв. (свв. Дионисием Ареопагитом, Василием Великим, Августином Блаженным, Иоанном Дамаскиным и др.) и касались самых разных областей знания: библейской экзегетики, богословия, философии, истории, зоологии и ботаники, ме-

дицины и антропологии, астрономии и астрологии, календаря, литературных приемов художественной выразительности, грамматики. Но особенно показательно то, что означенный энциклопедический сборник был весьма популярен в мире Slavia Ortodoxa: его переписывали вплоть до XVIII в. В частности, в России копии сборника имелись, например, в библиотеках Новгородского Софийского собора, Кирилло-Белозерского и Волоколамского монастырей[44]. Иными словами, среди русских читателей были ценители, образованность которых позволяла им понимать весьма сложное содержание книги. К числу подобных ученых мужей, несомненно, принадлежали уже первые собственно русские писатели – митрополит Иларион («Слово о Законе и Благодати»), насельник Киево-Печерского монастыря Иаков («Память и похвала русскому князю Владимиру»), преподобный Нестор Летописец (ПВЛ, жизнеописания благоверных князей Бориса и Глеба и преподобного Феодосия Печерского), великий Киевский князь Владимир Мономах («Поучение к детям»), святитель Кирилл Туровский (гимнографические, экзегетические и гомилетические сочинения), упомянутый уже Климент Смолятич («Послание к Фоме Смоленскому»), игумен Выдубицкого Михайловского монастыря Моисей («Киевская летопись»), неизвестный составитель Галицко-Волынской летописи. Их литературная работа есть, бесспорно, результат по-настоящему просвещенного интеллекта и отточенного образованием мастерства. Надо полагать, среди русичей находились и светски образованные люди. Это, во всяком случае, подтверждается блистательными литературными памятниками – «Словом о полку Игореве» и «Молением Даниила Заточника», а также несколькими древнейшими законодательными актами – «Русской правдой», княжескими «Уставами» и «Уставными грамотами», новгородской и псковской «Судными грамотами»[45]. Да и по здравом размышлении понятно, что успешное развитие какого бы то ни было государства (а Киевская Русь среди современных ей европейских государств была далеко не последней) вряд ли возможно без разного рода мужей совета и дела, «ведцев».

Таким образом, что бы ни думать о деталях, бесспорным оказывается сам вывод, что важнейшим следствием христианизации восточного славянства стала возможность *учиться*, открывшаяся для желающих. При этом люди либо удовлетворяли свою потребность малым[46], либо – в исключительных случаях – стремились умножить свои знания[47], стать «преизлиха на-

сытившимися сладости книжныя» (именно к таковым во второй четверти XI в. обращал свою блистательную речь знаменитый Иларион). Об очевидной успешности этого процесса самообразования можно положительно судить по многочисленным сохранившимся рефлексам, – причем являемым не только литературой, но и другими сферами древнерусской культурной деятельности (градостроительной, храмоздательской, иконописной)[48]. Весьма красноречив также факт наличия древнерусских книголюбов (новгородский посадник Остромир[49], ростовский князь Константин Всеволодович[50] и др.) и, соответственно, библиотек (монастырских, приходских, владычных, княжеских, боярских, купеческих и т. д.)[51]. Между прочим, предпринятые подсчеты относительно вероятного общего числа книг, имевшихся в домонгольской Руси, – как церковного обихода (богослужебных и четьих), так и внелитургической предназначенности (религиозных и светских), – привели к примерному итогу в 140 000 томов[52]. Правда, в данном случае учитывались только церковнославянские тексты и совсем без внимания остались, несомненно, востребованные какой-то частью древнерусского общества произведения на греческом и даже на латинском языках. Да и вообще означенная цифра весьма условна. Ибо – при лучшей сохранности собственно церковной литературы и при понятной логике выведения ее возможного объема (по предполагаемому числу храмов) – книг, появление и распространение которых не было предопределено Уставом Церкви, осталось (особенно от киевского периода древнерусской письменности) ничтожно мало[53] и их былое количество даже гипотетически нельзя представить.

Зато, к счастью, имеются данные (хоть и поздние) о ходе самообразования. В частности, согласно свидетельству Епифания Премудрого (конец XIV в.), святитель Стефан, епископ Пермский, еще будучи простым иноком Ростовского Григорьевско-Богословского монастыря[54], «*прилежно* же имяше обычай почитати почитание книжное и не бедно учениа ради *умедливая* во ученьи, но дондеже до конца *поистине уразумеет* о коемждо стисе словеса: о чем глаголет, ти тако протолковаше... И аще видяше мужа мудра и книжна и старца разумична и духовна, то ему *совопросник и сбеседник* беаше. И с ним соводворяшеся и обнощеваше, и утреневаше, *распытая* ищемых скоропытне... Желая же большаго разума, яко образом любомудрия *изучеся и греческой грамоте*, и книги греческия извыче, и добре почиташе я, и присно имеаше я у себе...»[55]. Этот рассказ побуждает,

по крайней мере, к двум выводам: лучшим местом на Руси для обретения книжной мудрости был, несомненно, монастырь, и в подобных *университетах*, таким именно способом – через чтение и собеседничество – свое *высшее образование* получали преимущественно все те, кто склонен был к умственному труду.

Что же касается начального уровня грамотности, то на эту тему вполне можно говорить более основательно. Как уже отмечалось, учили и учились на Руси частным образом. Государственных школ не было. Были наставники из духовных (священнослужители, дьячки, монахи) и из мирян (вольные мастера или служилые – княжеские, владычные – люди), бравшиеся учить по договору за определенное вознаграждение. Обучение – групповое или индивидуальное – осуществлялось либо при дворе князя, архиерея, боярина, купца, либо непосредственно в доме учителя, но преобладающую образовательную роль играли, бесспорно, монастыри и приходские церкви. И в любом случае характер обучения был церковно-религиозным, направленным на укрепление христианской веры и воспитание нравственности[56]. Об этом красноречиво свидетельствует созданная еще в кирилло-мефодиевскую эпоху толковая азбука, или «Азбучная молитва» (Аз словом сим молю ся Богу. / Боже всеа твари и зиждителю / видимыим и невидимыим! / Господа Духа посли живущааго, / да вдъхнет в срьдце ми слово, / еже будет на успех всем, / живущиим в заповедьх ти...[67]). Учиться начинали с детства, по достижении «возраста смысла», согласно, например, «Житиям» преподобных Феодосия Печерского и Авраамия Смоленского[58], и учеба, в зависимости от конкретных задач, складывалась поэтапно. На порядок освоения букв, чтения, письма и счета указывают, в частности, берестяные грамоты второй четверти XIII и XIV в. (№ 46, 199–208, 287, 342) и цера XIV в.[59] А вот тайну того, чем овладевали дальше, раскрывают только поздние известия. В самом конце XV столетия, например, святитель Геннадий, архиепископ Новгородский, в «Послании» к митрополиту Московскому и всея Руси Симону, ходатайствуя об учреждении школ для духовенства, так отзывался об известном ему обычае. Многих претендентов, приходивших к нему рукополагаться в священники или дьяконы, оказывается, учили «мужики невежи» – сначала «вечерне», затем «завтрене» и отдельно «часам», но при этом лишь портили «робят», ибо ученик «от мастера отъидет» и «толко-то бредет по книге, а церковного постатия ничего не знает». По убеждению заботящегося о распростра-

нении настоящей грамотности владыки, этот порядок должен быть изменен: «А мой совет о том, что учити во училище первое азбука граница, истолкована совсем[60], да и подтительные слова[61], да псалтыря с следованием накрепко. И коли то изучат, может после этого проучивая и конархати и чести всякыя книги». Вместе с тем архиепископ Геннадий признает, что среди ставленников попадались ему и достаточно образованные («грамоте горазды»), которых перед рукоположением оставалось только научить ектеньям и уставу богослужения[62]. Но, как верно замечено, таковые среди желающих священнодействовать встречались крайне редко[63], т. е. в большинстве своем претенденты были все-таки чрезвычайно малограмотны. Главное, однако, в данном свидетельстве то, что оно ясно раскрывает основу, характер, цели и уровень практиковавшегося на Руси обучения: вслед за азбукой усваивали богослужебные тексты, последования и правила, причем, видимо, вовсе не обязательно вместе с навыками письма. И, несомненно, такое направление, будучи установлено при самом начале русской образованности, сохранялось веками. В широкой народной среде даже в новое время так – по Букварю, Часослову и Псалтири – учили и учились вплоть до XIX столетия, а в древности, еще в XVII в., этот курс (разве что с разным тщанием и полнотой) проходили и крестьянские, и купеческие, и поповские, и боярские, и княжеские, и царские дети[64]. Важно также отметить, что святитель Геннадий, явно неудовлетворенный плачевным состоянием школьного дела в его время, ратует за создание и более организованной и более эффективной школы, рассчитывая при этом не на частную инициативу, а на волю и попечение со стороны либо государственной, либо церковной власти и заботясь все-таки не вообще о школе, а конкретно о школе на потребу Церкви.

Размышляя о состоянии русской образованности и школьного дела в Средние века, многие исследователи отмечают их сравнительно высокий уровень в эпоху Киевской Руси и последующую постепенную деградацию. Однако такой вывод явным образом противоречит бесспорному факту поступательного развития в течение XIV–XVI вв. государственности (в частности, системы городов и структуры власти), Церкви (в частности, ее статусного положения, епархиальной и монастырской системы), всего общества (в частности, его социальной дифференциации, идейных умонастроений и культурных потребностей). Действительно, после монголо-татарской порухи обра-

зованность уже в пределах Северо-Восточной Руси, включая и Новгородские земли, становится достоинством и привилегией все более узкой части общества, даже в церковной среде; вместе с тем и процесс начального обучения неумолимо теряет свое качество и масштабность охвата. Но – странная вещь: при общем снижении образовательного уровня тем сильнее и ярче проявляли себя в области творческой и интеллектуальной отдельные русские люди (оставаясь, правда, в рамках христианского знания и православной мысли). Указанное время – это период напряженнейшей и плодотворнейшей работы зодчих, иконописцев, историографов, писателей. В частности, к нему, вопреки низкому общему состоянию русской образованности, относится целый ряд не привнесенных извне посредством заимствования и не связанных с деятельностью иммигрантов, а созданных самостоятельно своими – русскими – грамотниками книжно-литературных явлений по-настоящему концептуального свойства и сравнительно вершинного достоинства. Речь идет о фактах, очевидно мотивированных определенными идейными посылками и четко нацеленных на решение тех или иных больших задач филологического, богословского, историософского, политического, социологического свойства.

Так, в конце XIII или в XIV в. на Руси составляют «Толковую Палею» – энциклопедический сборник ветхозаветных и апокрифических сведений об устройстве и истории мира, снабженных полемико-богословскими размышлениями[65] (в наиболее целостном виде книга сохранена рукописью начала XV в.[66]). Тогда же появляется новый – собственно древнерусский – перевод с греческого языка всего новозаветного текста Священного Писания, основанный на осознанном и четком представлении о лексической, грамматической, синтаксической, орфографической, графической норме[67] (этот перевод, в частности, представлен знаменитой рукописью «Чудовского Нового Завета» середины XIV в., возможно, принадлежавшей некогда святителю Алексию, митрополиту Московскому[68]). На рубеже XIV–XV вв. творит беспримерный доселе мастер слова Епифаний Премудрый, сумевший в блистательных жизнеописаниях святителя Стефана Пермского[69], преподобного Сергия Радонежского[70], благоверного московского князя Димитрия Ивановича[71] явить себя не только искусным рассказчиком, стилистом, ритором, владеющим разными литературными формами и приемами, но и глубоким мыслителем, проницательнейшим знатоком христианского духовного опыта, христианского

знания о Боге, человеке, истории[72]. В XV столетии библиотеку русского чтения пополняет трактат «О небеси», уникальный по своей полноте памятник отечественного естествознания, свод космологических, астрономических и метеорологических сведений, отражающий удивительные кругозор и культуру составителя[73]. Одновременно появляются руководства – «Письмовники», в которых был зафиксирован накопленный русской культурой литературно-повествовательный опыт взаимообщения, содержались в виде рекомендательных моделей образцы разных эпистолографических текстов и стилей[74]. О поразительной энциклопедической широте читательских интересов свидетельствуют книги, переписанные или заказанные во второй половине XV в. иеромонахом Кирилло-Белозерского монастыря Евфросином[75], сумевшим весьма последовательно реализовать свои библиофильские запросы по предметам богословия, церковного права, музыки, истории, беллетристики, зоологии, медицины и т. д. Созвучно деятельности этого грамотника в 1499 г. в Новгороде Великом посредством организованной собирательской, переводческой и редакторской работы был составлен первый во всем мире Slavia Ortodoxa исчерпывающий свод книг Священного Писания – «Геннадиевская Библия». Эта работа имела своей целью не только ревизию и восполнение всего известного на Руси предания Ветхого и Нового Заветов, но еще и решение поставленных жизнью богословских задач[76]. В конце XV – начале XVI в. святитель Вассиан, архиепископ Ростовский, и затем старец псковского Елеазарова монастыря Филофей вырабатывают в своей публицистике[77] теоретические основы нового на Руси учения об особой – предопределенной Богом – исторической роли Московского государства и Русской Церкви во всем христианском мире. Это учение, отразившись в ряде литературных сочинений XVI в., но особенно в замечательных по замыслу и исполнению историографических компиляциях – «Русском хронографе» (1512 г.)[78], «Никоновской летописи» (20–50-е гг. XVI в.)[79], «Степенной книге» (1563 г.)[80], «Лицевом летописном своде» (1568–1576 гг.)[81], будет вплоть до эпохи Петра Великого питать национальное самосознание русского общества и, соответственно, государственную и церковную политику и дипломатию. Согласно с наметившейся в русской книжности тенденцией к обобщению, в XVI в. осуществляется фундаментальнейшая коллективная работа по составлению Великих Миней Четий. Более 20 лет руководил ею как органи-

затор архиепископ Новгородский, а затем Предстоятель Русской Церкви Макарий, создав три редакции этого 12-томного сборника и стремясь совокупить в нем исчерпывающий корпус текстов о христианской вере, благочестии, богомудрии, святости, подвижничестве, духовном опыте Церкви[82]. Весьма любопытны также теоретические размышления о происхождении славянской письменности и о славянском языке, предпринятые в середине XVI в. иноком Герасимо-Болдинского Троицкого монастыря Иосифом в трех, содержащихся в одной рукописи, сочинениях (Послание митрополиту Макарию о составлении алфавитов[83], «Летописец и сказание ко учению и рассуждение о фониаде вкратце»[84], «Сказание о сложении азбук и о составлении грамот...»[85]). Этот опыт фиксирует пробудившийся на Руси – видимо, не без влияния со стороны преподобного Максима Грека – просвещенный интерес к истории языка, к его фонетическому строю, к педагогической методике освоения грамоты. Наконец, на исходе XV и затем в XVI столетии библиотека русского чтения пополняется собственными богословскими сочинениями, всесторонне и подробно излагающими христианское вероучение, традиции и правила христианской жизни – «Книгой на новгородские еретики, или Просветителем» преподобного Иосифа Волоцкого[86], «Книгой о Святой Троице» иеромонаха Ермолая-Еразма[87] и трактатом «Истины показание к вопросившим о новом учении» иеромонаха Зиновия Отенского[88]. В силу того, что все три сочинения были вызваны к жизни реальной ситуацией «брожения умов» в обществе, богословский дискурс сопрягался в них с полемической задачей преодоления религиозных умствований и прегрешений против православного вероучения, миропонимания, поведенческих норм. Именно поэтому означенные книги были очень высоко оценены русскими читателями и впоследствии не раз привлекались в качестве авторитетных источников к спорам о вере.

Здесь не место для подробной характеристики интеллектуальной жизни русского общества XIV–XVI вв. Показательных фактов вкупе с приведенными (и наряду с содержательными особенностями востребованной на Руси литературы иноязычного происхождения – богословской, философской, исторической, естественнонаучной[89]) немало, как бы разнообразны и иной раз полярны по своей содержательной сути они ни были. Значительно можно было бы пополнить также ряд ярких в плане образованности и творческой плодотворности ав-

торов: это, например, еще преподобный Нил Сорский, боярин Ф. И. Карпов, протопоп Благовещенского собора в Московском кремле Сильвестр, боярин В. М. Тучков-Морозов, князь А. М. Курбский[90]. Все указанные факты и имена, несомненно, весьма красноречиво доказывают высокий уровень просвещения отдельных личностей – тех, кто созидал, кто умел точно воспроизводить полученные знания, был способен самостоятельно и, главное, концептуально, прагматично, ради тех или иных целей выстраивать свои знания в систему, и тех, кто умел понять созданное, сохранить его, применить, обогатить и, следовательно, воздать ему должное. Правда, имеющаяся информация позволяет думать в данном отношении лишь о церковно-религиозной образованности и лишь очень узкой социальной среды – духовенства, да и то далеко не всего. К этой церковной интеллектуальной элите примыкала также некоторая часть боярства и дворянства, государевых служилых людей – дьяков и подьячих, например, Посольского, Поместного, Разрядного, Разбойного приказов, а также боярских и владычных слуг, которым по их профессиональным обязанностям сверх навыков в чтении, письме, счете надлежало знать также иностранные языки, историю, географию, землемерие, право и т. д. Иными словами, указанная социальная группа общества обладала необходимой специальной подготовкой, – скорее всего, обретаемой постепенно по ходу дела и возрастания в чинах. Во всяком случае, применительно к XVII столетию известно, что в некоторых Приказах целенаправленно осуществлялось профессиональное обучение подьячих и молодых дьяков[91]. Надо думать, подобная практика имела место и в более ранние времена.

Однако хорошо образованных людей в Московской Руси все же было крайне мало. Совсем недостаточно было и школ: о них как явлении почти изжитом говорили в 1551 г. участники знаменитого Стоглавого собора («А преже всего в росийском царствии на Москве и в великом Новегороде и по иным городом *многия училища бывали*, грамоте и писати и пети и чести учили»). Вместе с тем соборяне, констатировав очень низкий уровень обученности желающих служить Церкви («А отцы их и мастеры их и сами потому ж мало умеют и силы в божественном писании не знают, а учитися им *негде*»), обязали духовенство впредь обучать детей грамоте («И мы о том по царскому совету соборне уложили, в царствующем граде Москве и по всем градом тем же протопопом и старейшим

священником и со всеми священники и дьяконы, кийждо во своем граде, по благословению своего святителя, избрати добрых духовных священников и дьяконов и дьяков женатых и благочестивых, имущих в сердцы страх божий, могущих и иных пользовати, и грамоте бы и чести и писати горазди. И у тех священников и у дьяконов и у дьяков *учинити в домех училища*, чтобы священницы и дьяконы и все православные хрестьяне в коемждо граде предавали им своих детей на *учение грамоте и на учение книжнаго писма и церковнаго петия псалтырнаго и чтения налойнаго*»)[92]. При этом, хотя и подразумевался социально никак не ограниченный круг учащихся, всем им одинаково надлежало получать именно церковное образование, то есть, помимо грамоты, научаться особому чтению и пению «божественных» текстов. Иными словами, в определениях «Стоглава», подобно прежним планам святителя Геннадия Новгородского, опять-таки речи нет о каком-то ином – не специально церковном – характере обучения. Решения Собора, таким образом, отражали не вообще потребность русского общества в образованных людях, а лишь нужду сугубо Церкви в грамотном духовенстве. Как бы то ни было, но дефицит просвещения еще очень долго оставался не только неразрешимой проблемой жизни Московского государства, но и слабо осознаваемой проблемой.

§ II. Культурно-исторические предпосылки появления в Московской Руси систематических школ в XVII в.

Первые побуждения к устранению дефицита образованных людей в русском обществе относятся только ко времени царствования Бориса Годунова (1598–1605), который, будучи «сторонником культурных новшеств и заимствований с Запада»[93], всерьез думал о просвещении, по крайней мере какой-то части русского общества, как о государственной политике. Известно, что он попытался было учредить в Москве школы и чуть ли не университет с привлечением для преподавания в нем разных специалистов из западноевропейских государств и даже реально предпринял их поиски. Однако государевой воле, по мнению жившего тогда в России немца Конрада Буссова, твердо воспротивилась Церковь, опасавшаяся влияния иноверцев, вполне способного сбить наивные умы с пути истинного и вызвать общественные раздоры[94]. Правительство

Годунова вело, кроме того, переговоры с Польшей относительно организации процесса взаимного обмена юношами ради «службы» и «науки». Планы царя были отчасти практически реализованы. Так, согласно документам Посольского приказа, в 1602 г. четверо дворянских отпрысков отбыли в Англию «для науки латынскому и аглинскому и иных разных немецких государств языков и грамот»; с аналогичной целью и в 1603 г. несколько молодых людей были отправлены в Германию, Францию, Австрию. Успешному исходу этого дела, однако, помешали смерть Бориса Федоровича и все то, что в народе получило точное название Смуты. О посланцах России забыли. Спустя годы лишь одному из них – Игнатию Алексееву сыну Кучкину – удалось вернуться домой[95]. Правда, после воцарения Михаила Федоровича Романова были предприняты розыски заженившихся за границей «робят», но усилия заполучить их назад закончились безуспешно: одних не нашли, другие уже умерли, третьи воспротивились призыву отечества[96]. Так что инициатива Годунова обернулась полной неудачей.

Тем не менее предпринятая попытка точно отобразила действительную нужду русского общества в просвещении и столь же точно обозначила уже определившиеся тенденции дальнейшего общественного развития. В границах Московского царства жизнь заметно менялась: сказывались политические и деловые контакты с Европой, усиление государственной власти, территориальное расширение, организационные изменения в сфере производственной деятельности, возникновение новых фактов церковно-религиозного свойства. Все это предполагало наличие не только грамотных людей, но и образованных специалистов. Особенно сильным аргументом в пользу просвещения стало книгопечатание. Оно со всей нелицеприятной откровенностью обнаружило серьезный разнобой в бытии русских людей применительно к чрезвычайно важной для них области – богослужебному обиходу. Прежде на местах, в монастырях и в приходских храмах, была устойчивая преемственность, основанная на своей, узко локальной, но освященной временем рукописной и изустной традиции. Печатный станок открыл сразу многим людям (тираж книги с одной матрицы обычно до 1200 экземпляров, рукопись же всегда уникальна), что у них – в Смоленске, Курске, Твери, Владимире, Новгороде и т. д. – все не так: достаточно было сравнить текст, например, своего исстари возглашаемого за богослужением Апостола с тем печатным, который был прислан из Москвы или ку-

плен в Вильне, Киеве, Львове. Да и в самой Москве – на Неглинке или в Замоскворечье обнаруживались отличия между рукописными книгами и теми, что были изданы московскими печатниками: другое ударение, другие слова, окончания, иная структура предложений, подчас иной набор и порядок следования отдельных частей. Все это требовало огромной работы по исправлению и унификации богослужебных текстов и, соответственно, по подготовке образованных кадров. Но именно здесь и скрывалась главная причина неизбежной общественной коллизии, в которой сложнейшим и драматичнейшим образом переплетались благие намерения, привычки, просвещенность, необразованность, степень понимания, сила неприятия, стремление сохранить, желание улучшить, идеализм, нетерпимость, амбиции, страсти и т. п. Иными словами, возникал острый конфликт между старым и новым, когда осознание необходимости перемен, явно созрев, приводило к практическим действиям, но последние оказывались камнем преткновения, – как, например, при исправлении богослужебных текстов преподобным Максимом Греком († 1556 г., память 21 января / 3 февраля)[97], или по случаю пересмотра «Потребника» 1602 г. преподобным Дионисием Радонежским со товарищи († 1633 г., память 12/25 мая)[98], или в связи с книжно-обрядовой реформой патриарха Никона (ум. 1681 г.)[99]. Столь же трудно и трагично формировалась у нас и школа нового типа, ориентированная на систематическое изложение какой-то определенной суммы знаний.

Первые успешные шаги в этом направлении, однако, были сделаны не в Московской Руси и не благодаря деятельной заботе церковной власти о просвещении народа. Своим рождением правильно организованные школы обязаны самостоятельной народной инициативе, братскому движению в Юго-западной митрополии в условиях борьбы православного населения Речи Посполитой против культурно-религиозной экспансии со стороны католической и униатской Церквей. Так, здесь последовательно возникают школы: Острожская (до 1581), Виленская (1584), Львовская (1586), Брестская (1591), Киевская (1615), Луцкая (1624) и многие другие[100]. Все братские школы, в отличие от прежних частных, существовали на средства братств и, выполняя широкую просветительную работу в духе православия, были общественными, т. е. бесплатными и всесословными. Поэтому обучение в них не ограничивалось только чтением, письмом, пением, счетом. Наряду с языками (церковнославян-

ским, латинским, русским, польским, но особенно греческим) здесь основательно изучали правила Церкви, Пасхалию, Священное Писание и Предание, учение о добродетелях, о праздниках, догматику, но также и грамматику, арифметику, риторику, диалектику[101]. В 1632 г. по инициативе киево-печерского архимандрита Петра Могилы основанное им при Лавре «для преподавания свободных наук» училище было объединено с Киево-Богоявленской братской школой, и в результате образовалась знаменитая впоследствии Киево-Могилянская коллегия (с 1701 г. – Киево-Могилянская Академия, с 1819 г. – Киевская Духовная академия). Обучение здесь велось теперь на латинском языке и с опорой на схоластические методы, разработанные в католической Европе иезуитской школьной традицией. При этом практиковалась уже вполне сложившаяся система: учащиеся последовательно проходили через 8 классов, возвышаясь от уровня простой грамотности до уровня богословия и попутно осваивая весьма широкий круг светских и церковных дисциплин[102], в рамках так называемых семи свободных искусств, или наук, – грамматики, риторики, диалектики (trivium – с *лат.* трёхпутие) и арифметики, геометрии, астрономии, музыки (quadrivium – с *лат.* четырёхпутие).

В Московском же государстве в это время, если говорить о желающих стать грамотными, по-прежнему преимущественно сохранялся старинный обычай обучения в частном порядке и лишь азам с возможностью последующего самообразования. Разумеется, такое положение вещей к XVII в. стало уже весьма обременительным для общества, особенно для Церкви.

Во-первых, низкий уровень образованности был благоприятной почвой для распространения и среди мирян, и среди духовенства всякого рода нездоровых или деструктивных по отношению к христианскому вероучению и образу жизни идей; такой же результат, кстати, нередко имел место и при начетничестве без правильного руководства, а также при увлечении инокультурной – в частности, западноевропейской – системой ценностей. Характерным отражением того и другого, например, являются ереси «стригольников» (XIV–XV вв.) и «жидовствующих» (XV–XVI вв.)[103], прохлыстовское учение лжесаваофа Данилы Филиппова (XVII в.)[104], укорененная в народе приверженность к тем или иным языческим поверьям и обычаям, вообще всяческий произвол религиозных представлений, с чем Русская Церковь так или иначе боролась и борется вплоть до сего дня. Но от чего бы ни исходила искаженность религи-

озного сознания в людях, она всегда сопряжена с деморализацией общества. На последнюю же указывают многие источники, освещающие жизнь Московского государства. Так, весьма красноречиво о плачевном нравственном состоянии какой-то части русского духовенства и народа (грубость отношений, корыстолюбие, распутство, пьянство, бесчинство, бесчестие) свидетельствуют некоторые проповеди и послания митрополита Даниила[105] (ум. в 1547 г.), определения «Стоглавого» собора[106], «Поучение христолюбивым князем и судиям и всем православным христианом» патриарха Иосифа[107] (ум. в 1652 г.) и т. д.

Во-вторых, вполне рельефно «школьная немощь» русских проявлялась при контактах с выходцами из Европы. Особенно широкомасштабными подобные контакты стали в годы Смуты. Однако и в последующее время, несмотря на ограничительные меры правительства, возможностей для общения московитов с греками, малорусами, белорусами, поляками, немцами, шведами и др. было немало, а с середины XVII в. становилось все больше. И это общение – официальное и несанкционированное, по разным поводам и в разном объеме – не могло не оставлять следов. Так или иначе влияние европейской культуры касалось российской жизни, иной раз негативно сказываясь на характере и поведении отдельных – даже сравнительно высокообразованных – личностей, как в случае с царем-самозванцем Лжедмитрием I (июнь 1605 – май 1606 г.)[108] или с князем, воеводой и писателем И.А. Хворостининым (ум. в 1625 г.)[109]. Естественно, обычно московиты, сталкиваясь с инокультурными явлениями, стремились дистанцироваться, оттгородиться от них, держались за свое, исконное, святое. Но невооруженность правильным образованием, бывало, делала их наивными. Такова, например, история издания книги известного юго-западнорусского борца с Унией Лаврентия Зизания «Катехизис». Будучи переведена с литовского языка на русский и напечатана в Москве в январе 1627 г. по благословению патриарха Филарета, книга только после этого была подвергнута богословской экспертизе, благодаря чему выяснилось, что она содержит немало ошибочных суждений относительно привычного на Руси изложения православной веры; в результате почти весь ее тираж был уничтожен. Тем не менее «Катехизис» вместе с «прениями» о нем распространился в рукописном виде и впоследствии обрел популярность и авторитетность среди старообрядцев[110]. Данная история, думается, весьма наглядно демонстрирует малую готовность московских гра-

мотников оперативно и, главное, единогласно решать важнейшие вопросы церковной жизни.

В-третьих, весьма низкому общему уровню просвещенности московитов явно отвечал и уровень их умственной активности, заметно понизившийся сравнительно, например, с предшествовавшей Смутному времени эпохой. Безотносительно к известным положительным фактам духовного опыта (подвижничество в вере и благочестии[111], достижения художественной мысли[112]) речь идет именно о сфере рационального понимания и интерпретации конфессиональных ценностей. Особенно показательной в связи с этим является литературная деятельность, специально ориентированная на освоение христианского знания и решение разных вопросов богословия, каноники, аскетики, нравственности и т. д. Вопреки заметно усилившейся работе по переводу неизвестных прежде святоотеческих творений, а также современных антикатолических, антипротестантских и антиуниатских трактатов (достоянием русского читателя становятся теперь книги, изданные на греческом, латинском, литовском, немецком, украинском, белорусском языках)[113], несмотря на то что в Церкви все же были образованнейшие люди, – например насельники Троице-Сергиева монастыря преподобный Дионисий Радонежский, Авраамий Палицын, Арсений Глухой, Симон Азарьин, – собственное и самостоятельное русское богословское творчество в первой половине XVII в. почти угасает по сравнению с предшествующим столетием[114]. Наиболее значимым из всех известных церковных писателей этого времени следует признать, пожалуй, лишь И. В. Шевелева-Наседку (1570 – ок. 1660 гг.), написавшего несколько обширных трактатов специально богословского содержания и полемической направленности: «Изысканое от многих божественных книг свидетельство о прикладе огня» (1619 г.), «Изложение на люторы» (1623 г.), «Свиток укоризнен Кириллу Транквиллиону погрешительным его словесем, блужения его ересем» (1627 г.) и др. Однако в своих трудах Наседка, демонстрируя отличное знакомство с Библией, святоотеческой и церковной литературой, выступает преимущественно как компилятор, плохо владеющий логикой и систематикой и способный критиковать неприемлемые для себя взгляды сугубо формально, без анализа и синтеза, – только по одному их несоответствию авторитетным сведениям и суждениям. Тем не менее в глазах современников этот автор долго обладал славой ученого книж-

ника, «много читавшего божественных книг и крепко выразумевшего их смысл»[115].

В-четвертых, книгопечатание, устанавливая относительное единство богослужебных текстов, вместе с тем, как уже говорилось, распространяло многие имеющиеся в них различия[116], а таковые порой совсем не согласовывались с сутью православной доктрины (например, добавление слов «и огнем» к освятительной формуле из чина водоосвящения «Сам и ныне, Владыко, освяти воду сию Духом Твоим Святым»)[117]. Соответственно, все острее осознавалась необходимость исправлений ради достижения единообразия. Тексты, разумеется, правили. При святейшем патриархе Гермогене в московской типографии для этой цели учреждена была даже специальная должность. Но правили обычно по случайно отобранным старым рукописным книгам («харатейным», т. е. пергаменным), которые признавались авторитетными как эталонные образцы («добрые переводы») только в силу одной их древности и сообразно личному пониманию справщика. Иначе говоря, вся традиция воспроизведения и функционирования того или иного чинопоследования в ходе редакторской работы должным образом не учитывалась, даже в тех случаях, когда все же обращались для сравнения к нескольким источникам – древнерусским, югозападнорусским, греческим манускриптам и печатным изданиям (литовского или итальянского пошиба)[118]. Московское книгопечатание, конечно же, развивалось, вместе с тем развивался и цех справщиков, как-то совершенствовалась редакторская работа[119], но в целом на протяжении всего XVII в. результаты правки были мало удовлетворительными и по-прежнему порождали лишь смущение умов и подозрения относительно испорченности книг. Ведь успех «справы» напрямую зависел от наличия определенных историко-археологических знаний, технической, критико-методологической вооруженности[120] и, конечно, совершенно не мог быть обеспечен просто уровнем начетничества, не говоря уж о начальной грамотности.

Наконец, волею Божией, в обозреваемый период (начиная еще с конца XIV в. и особенно после учреждения в 1589 г. патриаршества) Московское государство занимало исключительное положение в христианском мире. Православные народы на Ближнем Востоке и на Балканах вследствие арабских и затем турецких завоеваний давно уже утратили свою независимость и в состоянии угнетенности испытывали культурный кризис, в частности упадок церковной образованности[121]. Это

и побуждало иных представителей восточных Церквей, обращавшихся за помощью к России, заодно заводить речи об организации здесь школ, в которых вместе с русскими могли бы получать знания и их чада, дабы избавиться от унизительной неизбежности обучения в университетах католического Запада (в частности, в римском иезуитском Коллегиуме святителя Афанасия Великого[122]). Во всяком случае, известно, что с идеями относительно заведения подобных школ в Московском государстве выступали Александрийский патриарх Сильвестр (1585 г.), Константинопольский патриарх Иеремия II (1590 г.), Александрийский патриарх Мелетий Пигас (1593 г.), Константинопольский патриарх Кирилл Лукарис (1633 г.), Палеопатрасский митрополит Феофан (1645 г.), Газзский митрополит Паисий Лигарид и патриархи Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский (1666–67 г.)[123]. Питали надежды открыть в России школы также католики (нунций папы Григория XIII Антонио Поссевино, побывавший в Москве в 1582 г.[124]) и протестанты (немец-лютеранин Матвей Шаум, воевавший против России на стороне шведов в начале 10-х гг. XVII в.[125]).

Итак, для русского общества после преодоления Смутного времени создание правильной, систематической школы являлось уже безотлагательной жизненной необходимостью, четко обозначенной множеством мотивов и импульсов. Неудачный опыт Бориса Годунова с обучением русской молодежи за границей, к счастью, не похоронил саму идею образования. По-видимому, он обернулся осознанным пониманием, что успешно реализовать ее можно только собственными силами, хотя и не без помощи со стороны. В таком направлении и развивается далее вся история формирования русской школьной образованности.

Несомненно, этому процессу весьма способствуют изменения, происшедшие в работе Московского Печатного двора по качественному (из ремесленной в мануфактурную) и количественному (число изданий) показателям как раз в 30–40-е гг. XVII в. – при патриархах Филарете, Иоасафе, Иосифе[126].

Нельзя оставить без внимания также заметное возрастание общественного интереса к предметам филологического свойства и, соответственно, обновление состава русской книжности. И в этом отношении нужно подчеркнуть совершенно особенное значение Троице-Сергиева монастыря. Еще в предшествующем столетии здесь последовательно работали над созданием специальной справочной и учебной книги, в современ-

ной научной традиции получившей название «Азбуковника». В течение второй половины XVI в. насельники обители – Нил Курлятев, некто Ермолай и др. – составили, как минимум, два варианта[127] этого своеобразного лексико-грамматического и литературно-исторического тезауруса, толкующего различные связанные с областью христианских понятий и реалий термины и имена, главным образом греческого происхождения (свыше 5 000 изъяснительных статей, расположенных по алфавиту). И любопытно, что при создании «Азбуковника» второго типа был использован словарь Лаврентия Зизания, напечатанный в Вильне в 1596 г.[128]

Сохранявшийся на протяжении всего XVII в. интерес русских переписчиков, переводчиков и издателей к «Азбуковникам», к какой бы редакции таковые ни относились[129], очевидно, сопряжен был с интересом к новому – аналитическому с элементами энциклопедичности – методу обучения грамоте, выгодно отличающемуся от старорусской формы обучения посредством многократного повторения и зубрежки, а также с идеей равноценности церковнославянского языка как языка священного по сравнению с греческим и латинским языками. Кроме того, связь популярных среди грамотников Московского государства «Азбуковников» с юго-западнорусской филологической наукой отражает весьма плодотворные, хотя и довольно трудно складывавшиеся, контакты московитов с явлениями православной культуры на территории соседнего государства – Речи Посполитой. Например, и знаменитая первая московская печатная азбука, изданная в 1634 г. В.Ф. Бурцовым-Протопоповым[130], создана была, как полагают, не без влияния со стороны львовского издания «Букваря», предпринятого еще в 1574 г. Иваном Федоровым[131]. Но действительно значимым индексом внимания великорусского общества к достижениям юго-западнорусской филологической науки следует считать предпринятое в Москве в 1648 г., при патриархе Иосифе, переиздание «Грамматики» европейски образованного ученого Мелетия Смотрицкого, напечатанной в Литве тридцатью годами прежде[132]. Любопытно, что это подлинно научное, систематизированное изложение норм орфографии, морфологии, синтаксиса церковнославянского языка в московском воспроизведении не содержало указания на автора[133] (несомненно, в силу его отпадения от Православия) и было откорректировано справщиками Михаилом Роговым и Иваном Наседкой с ориентацией на текст более ран-

него и менее сложного учебного руководства по церковнославянскому языку, составленного Лаврентием Зизанием и также изданного в Литве[134]; кроме того, в московском издании имелись – в виде дополнений – лингвистические статьи преподобного Максима Грека[135], что символически как бы подчеркивало родство и преемственность православных культур Востока, Юго-Запада и Севера.

Повышенный интерес русских книжников к филологии отражает также не известная прежде на Руси книга – «Риторика»[136]. Как теперь доказано, таковая появилась во второй половине 10-х гг. XVII в. (ее самый ранний из известных список создан был в 1620 г.). Церковнославянский текст книги возник как результат перевода латинского учебника Филиппа Меланхтона о красноречии (Франкфурт, 1577 г.), дополненного заимствованиями из также переведенного с латинского оригинала «Сказания о семи свободных мудростех» и, кроме того, собственными рассуждениями переводчика. Имя последнего осталось неизвестным, но есть основания полагать, что работал он либо где-то в Москве или Новгороде, либо в Троице-Сергиевом или Соловецком монастырях. Во всяком случае, плод его трудов был более распространен именно в северных регионах Московского государства. И весьма любопытно, что текст означенной «Риторики» нередко оказывается переписанным вместе с текстами рассмотренного выше «Азбуковника», а также «Диалектики» преподобного Иоанна Дамаскина[137] – главного источника знания на Руси по философии[138] (возможно, представленного именно его новым переводом на церковнославянский, который был осуществлен в конце XVI в. в Литве при участии князя Андрея Курбского[139]). Таким образом, нередко взору читателя со страниц одной книги одновременно открывался весьма широкий спектр светской гуманитарной информации.

Отмеченная тяга русских умов к филологии сопряжена была, между прочим, с удивительным всплеском интереса к поэзии[140]. Не говоря здесь о народной устно-поэтической традиции, об издавна бытовавшем говорном, скоморошьем стихе, должно отметить, что в русскую книжность элементы стиховой культуры – рифмованные двустишия, или «двоестрочное согласие», а затем и силлабика – начинают проникать во втором-третьем десятилетиях XVII в. как рефлекс украинско-белорусско-польского влияния. И очень быстро эта новая область художественного творчества становится популярной,

прежде всего, в городской среде. Появляются и свои поэты – князь И. А. Хворостинин, князь С. И. Шаховской. Однако уже в 30–40-е гг. XVII столетия тон в поэзии начинают задавать люди незнатного происхождения, представители так называемой «приказной школы», т. е. чиновники – дьяки и подьячие – разных приказов: Посольского (Михаил Злобин, Алексей Романчуков), Патриаршего дворцового (Петр Самсонов), к ним примыкают сотрудники Московского Печатного двора (священники Иван Наседка и Стефан Горчак, инок Савватий). В целом их стихотворство отличается серьезным – по-православному «душеполезным» – содержанием и в этом смысле консервативно, но в его недрах зреет и новое, а именно интерес к темам «острого разума», «остроумия», творческой свободы и самостоятельности поэта[141], предполагающим необходимую интеллектуальную подготовку и владение техникой версификационного мастерства.

Итак, к середине XVII столетия русское общество, столь долго вынашивавшее идею правильного образования, было, наконец, в лучшей своей части вполне готово разрешиться от бремени. Оставалась лишь малость – начать потуги. Ярким симптомом этого предродового состояния является мысль Иоанна Милютина, священника Христорождественской церкви в Сергиевом посаде (ум. в середине XVII в.), которую он четко сформулировал в Послесловии к своему уникальному историко-филологическому труду – Минеям-Четьим»: «Подобает убо всякому человеку, его же не весть, о том вопрошати, а еже что весть, тем не искушати и учити беззавистно и не хранити, но проповедати истинно. Книжная бо премудрость подобна солнечной светлости. Но солнечную светлость мрачный облак закрывает, а книжные премудрости ни вся тварь скрыти может. Писано бо есть: "Не уведяша, ниже разумеша, во тьме ходят!" Того ради учися! Учение свет, а неучение тьма!»[142]

§ III. Первые попытки создания в Московской Руси систематических школ в XVII в.

К периоду обновления русской книжности относятся и первые конкретные попытки создания школы. Причем в отличие от Юго-Западной Руси в Московии инициаторскую роль в таком деле играли именно Церковь и Государство, хотя имели место и частные побуждения. Об этом свидетельствуют различные – деловые и литературные – источники: записи в рас-

ходных книгах Патриаршего Казенного приказа, челобитные, статейные списки, послания, царские указы и грамоты, фрагменты полемических и ораторских сочинений.

Так, в 1632 г., по просьбе святейшего Филарета Никитича, в Москве остался архимандрит Иосиф, протосинкелл Александрийского патриарха, дабы переводить греческие сочинения против «латинския ереси» и «учити... малых ребят греческаго языка и грамоте». К сожалению, ввиду скорой смерти того и другого возникшая было греческая школа не достигла успеха. В 1640 г. царь Михаил Федорович получил предложение от митрополита Киевского Петра Могилы относительно открытия в Москве монастыря, в котором киевские ученые монахи могли бы учить «грамоте греческой и славянской детей бояр и простого чину». Но, видимо, известная склонность Киево-Могилянской коллегии к традициям западно-европейской схоластики помешала делу. Весной 1646 г., по согласованию с Михаилом, в Москву прислан был от Феофана Палеопатрасского архимандрит Великой Константинопольской церкви Венедикт – заниматься специально учительством и книжной справой. Правда, самовосхваление, попрошайничество и лживость последнего не пробудили к нему симпатий со стороны нового государя Алексея Михайловича и московских грамотников, и Венедикта через некоторое время отправили восвояси. Около 1649 г., сообразно желанию святейшего Иосифа, в Греции нашли «одного из самых значительных греческих богословов XVII века»[143] Мелетия Сирига. Однако вместо него в Москву как сопровождающий Иерусалимского патриарха Паисия приехал питомец Римского и Падуанского университетов иеромонах Арсений Грек[144], оставленный затем здесь ради «риторического учения». Сохранились грамоты Алексея Михайловича 1649 г. к Черниговскому епископу Зосиме и Киевскому митрополиту Сильвестру Коссову, в которых царь хлопотал о присылке в Россию ученых монахов, знатоков греческого языка и латыни. И действительно, после этого в Москву прибыли желаемые лица: Арсений Сатановский[145], Епифаний Славинецкий[146], затем Дамаскин Птицкий[147]. Впрочем, их заняли прежде всего переводческой и редакторской работой, необходимой для издания славянской Библии и богослужебных книг. К 1653 г. относится опять-таки не нашедшая у русского правительства отклика попытка митрополита Навпакта и Арты Гавриила Власия остаться в Москве в качестве учителя[148].

Все эти факты, по крайней мере, подтверждают благие намерения светской и духовной властей относительно создания в России настоящей школы, довольно долго, очевидно, сдерживаемые лишь страхом перед новизной. Тем не менее, вопреки распространенной среди московитов боязни повредиться в вере под влиянием ученых выходцев из стран, христианство которых, как полагали, утратило первозданную чистоту, решение школьного вопроса к середине XVII в. переходит в стадию практической реализации. Последнее, несомненно, произошло благодаря новым культурным веяниям, исходящим из окружения восшедшего в 1645 г. на царский престол юного Алексея Михайловича[149], чей природный ум и традиционная (через усвоение букваря, часослова, апостола, октоиха) образованность были обогащены удивительной начитанностью и заинтересованным общением с незаурядными личностями, а именно с приверженным к иноземным обычаям боярином Б.И. Морозовым[150], с благоразумным и учительным Благовещенским протопопом Стефаном Вонифатьевым[151], с любителем просвещения и наук окольничим Ф.М. Ртищевым[152], с грекофилом и энтузиастом церковных преобразований ради благочиния и ввиду идеи создания вселенской православной империи патриархом Никоном[153], с широко образованными «западниками» А.С. Матвеевым[154] и А.Л. Ординым-Нащекиным[155] (который, кстати, любил говаривать, что «доброму не стыдно навыкать и со стороны, у чужих, даже у своих врагов!»). Духовно-интеллектуальная и деятельная устремленность царя к новому выразилась в небывало масштабной внутренней и внешней политике Московского государства времени его почти 30-летнего правления: например, в совершенствовании законодательства, в осуществлении церковных реформ, в последовательной борьбе против Польши, Швеции, Крымского ханства за выходы к Балтийскому и Черному морям и объединение с братскими украинским и белорусским народами, в освоении Сибири и Дальнего Востока, в развитии торговых отношений, промышленности, даже кораблестроения и т. п. По существу, многими своими делами Алексей Михайлович предвосхитил, конечно же, значительно более успешное реформаторское правление своего сына Петра Великого, по-настоящему поднявшего Россию «на дыбы» и прорубившего «окно в Европу».

Начало русской систематической школы некоторые историки связывают с так называемым «Ртищевским братством». И

вот почему. В 1648 г. Федор Михайлович Ртищев основал за счет личных средств на берегу Москвы-реки у подножия Воробьевых гор, «в пленницах», Андреевский-Преображенский «училищный монастырь для распространения свободных мудростей». Вскоре здесь, по призыву царя, собрались 30 или около того ученых посланцев из некоторых малороссийских и, возможно, белорусских монастырей. Под руководством иеромонаха Епифания Славинецкого они приступили к работе над переводами «душеполезных книг» и сочинений юридического, исторического и естественнонаучного содержания; должны были также заниматься подготовкой нового издания славянской Библии посредством сверки Острожского текста 1581 г. с греческим библейским каноном. Духовно-интеллектуальная деятельность «Ртищевского братства», конечно же, привлекла внимание любопытных москвичей. Это и дало основания полагать, что в Андреевском монастыре была создана школа, в которой все желающие могли учиться «хитрости грамматической и философству книжному», искусству перевода Св. Писания и исправления богослужебных книг[156]. Однако все же факт существования такой школы как специального образовательного учреждения сомнителен, ибо нет однозначных свидетельств в его пользу, неизвестны и лица, прошедшие здесь подобный образовательный курс[157]. Тем не менее прибывшие в Москву из юго-западной Руси старцы практиковали, видимо, обучение частным образом. Например, сам «любомудрия рачитель Федор... яко в днех служение своего чина исполняя, в нощех же, презирая сладостный сон, со мужи мудрыми и божественного писания изящными в любезном ему беседовании иногда целыя ночи бодростне препровождая...»[158]. Кроме Ртищева, у насельников монастыря учились (греческому, латинскому, польскому языкам) и другие московиты: например, боярин Б. И. Морозов, вероятно, и малые дети. При этом некоторые, как «Перфилка Зеркальников да Иван Озеров», желая более глубоких познаний, отправлялись затем доучиваться в Киев[159], а некоторые, подобно дьяку и поэту Лукьяну Голосову, вынужденные подчиниться Ртищеву, учились у киевлян против собственной воли[160]. Иными словами, в «братстве» существовала не школа в собственном смысле этого слова, а, скорее, кружок ревнителей учености, в котором отдельные желающие у отдельных учителей, индивидуально, могли получить конкретные сведения по конкретному предмету знания. К подобным же выводам приводит и изучение информации, которую связывают обычно со

школами греческой, организованной в 1651 г. украинцем иеромонахом Епифанием Славинецким в Кремлевском Чудовом монастыре, и латинской, открытой в 1665 г. в Спасском монастыре, что за Иконным рядом, белорусским иеромонахом Симеоном Полоцким[161]. Эти школы также не были общеобразовательными и общедоступными, они функционировали непродолжительное время с целью исключительно профессиональной подготовки ограниченного числа специалистов, например, для работы при Московском Печатном дворе или в государевой канцелярии – Приказе тайных дел. Хотя известны ученики первого (знатоки греческого языка иноки Евфимий[162] и Дамаскин[163]) и второго (знаток латыни и польского языка Сильвестр Медведев[164]), обладавшие авторитетом людей просвещенных и немало потрудившиеся в этом качестве как переводчики, справщики книг, литераторы, богословы, их ученость была все же плодом в большей степени самообразования, нежели методического обучения по системе[165].

Видимо, более похоже на настоящую школу было училище Арсения Грека. О нем сообщает Адам Олеарий в своей книге о России: «В настоящее время они (московиты. – *В. К.*), – что довольно удивительно, – по заключению патриарха и великого князя, хотят заставить свою молодежь изучать греческий и латинский языки. Они уже устроили, рядом с дворцом патриарха, латинскую и греческую школу, находящуюся под наблюдением и управлением грека Арсения»[166]. Достоверность этого свидетельства, однако, некоторые ученые прошлого опровергали. Ведь сам Олеарий лично видеть помянутой школы не мог, ибо последний раз был в Москве в 1643 г., за 6 лет до появления здесь Арсения; и не случайно в первом издании его книги (1647 г.) цитированного известия нет, оно появляется только в ее третьем издании (1663 г.)[167]. Кроме того, по сообщению нельзя судить о конкретном времени, к которому относится подразумеваемый в нем факт. Арсений Грек явился в Москву при патриархе Иосифе, в начале 1649 г., но очень скоро был осужден за совершенный в молодости грех вероотступничества и отправлен в Соловецкий монастырь «на исправление в православной христианской вере»[168]. Назад в Москву он вернулся лишь около 1653 г. по вызову уже другого патриарха, Никона – прежде всего, для работы в качестве справщика и переводчика. Вот тогда, очевидно, он и открыл свое «училище детем». Согласно записям в Расходных книгах Патриаршего Казенного приказа 1653 и 1657 г. о разных закупках для нее, в

том числе и «тридцати» грамматик, эта школа была общественной и просуществовала не менее четырех лет[169]. К сожалению, неизвестны ни ее программа, ни количество вышедших из ее стен учеников, ни даже имена хотя бы некоторых их них.

Ко времени патриарха Никона относится появление еще одной общественной школы, причем, в отличие от училища Арсения Грека, провинциальной. Она возникла на Валдае, в основанном Никоном Иверском Богородицком Святоозерском монастыре. Ее организацию, вероятно, следует связывать с переездом сюда в 1655 г. из Белоруссии, по приглашению святейшего, насельников Кутеинской Богоявленской обители. Еще на родине, как известно, эти ученые монахи, противостоя натиску униатов, занимались книгопечатанием и школьным делом. На новом месте они также устроили типографию – вторую в Московском государстве после Государева печатного двора в Москве[170] – и школу. Сохранилась даже запись в Расходной книге Патриаршего казенного приказа о покупке шапок для иверских «школьных робят» – Андрюшки, Яшки, Митьки и Гришки[171]. Возможно, эта школа просуществовала до 1666 г., когда Иверский монастырь вследствие суда над патриархом Никоном был временно закрыт. Но опять-таки никакими конкретными данными о ее деятельности и результатах таковой наука не располагает.

Аналогичная завеса неизвестности скрывает, несмотря на сравнительное богатство имеющихся фактов, и историю последней школы эпохи царствования Алексея Михайловича. Речь идет о «гимнасионе», открытие которого одобрили, как теперь доказано, в конце 1667 г.[172], отзываясь на челобитье прихожан церкви св. Иоанна Богослова в Москве, патриархи Александрийский Паисий, Антиохийский Макарий и затем Московский Иоасаф II (1667–1672). Доказано также, что означенная церковь находилась не в Китай-городе[173], а в Бронной слободе[174]. Открыть приходскую школу просили жители слободы, в основном оружейники, люди весьма состоятельные (в 1665 г. их тщанием было закончено возведение каменного храмового здания). Слобожан, а среди них было немало переселенцев из Белоруссии, в этом начинании активно поддерживал упоминавшийся уже иеромонах Симеон Полоцкий – возможный составитель всех связанных с этим делом сохранившихся благословенных грамот и челобитных (ГИМ, Синод. собр. № 130)[175]. Любопытно также, что Симеон, будучи участником судебного процесса над патриархом Никоном, лично

хорошо знал прибывших ради этого в Москву (1666 г.) упомянутых восточных первоиерархов, был вхож во дворец самого царя как воспитатель его детей (прежде всего, Федора) и участник ряда его культурных инициатив, наконец, пользовался покровительством ближнего царского боярина Б. М. Хитрово, ведавшего Бронной слободой в качестве главы Оружейной палаты. Известные документы не позволяют определенно судить о программе Иоанно-Богословской школы. Нет ясности, чему конкретно здесь предполагалось обучать: грамматике «славенскаго языка», «греческаго и славенскаго», «славенскаго и латинскаго» или же всех трех «диалектов». Зато очевидно, что в самом храме не возбранялись греческие и киевские обиходные обычаи, в частности и относительно многоголосного – партесного – пения, и что прихожанам – видимо, соответственно их желаниям – рекомендовалось найти для служения в их храме образованного иерея, который был бы способен «богословствовати» и «духовною пищею алчющия души насыщати». И действительно, с 1669 г. здесь стал настоятельствовать бывший протопоп из малороссийского г. Глухова Иван Шматковский[176], к которому за ученость и красноречие лично благоволил Иоасаф II. Сохранились также сведения, что для задуманного училища на средства прихожан было построено специальное здание. Но о практической жизни этой школы говорить не приходится. Есть только основания полагать, что в ней готовили, в частности, певчих. Во всяком случае, одним из таких «спеваков» был уроженец г. Нежина Иван Федорович Волошенинов, прибывший в Москву в 1664 г. еще молодым человеком, а в 1673 г. именно из числа Иоанно-Богословских клирошан взятый на учительство в какую-то новую школу для «мещанских детей»[177].

Итак, попытки организации правильного школьного образования, предпринятые в Московском государстве при царе Алексее Михайловиче, как можно заметить, обнаруживают разные культурные мотивации и разнонаправленность целеустановок. Это разделение проистекало в то время, видимо, из расхождения церковных и государственных задач в деле обустройства России. Церковь осуществляла реформы, касающиеся благочиния и единого уставного порядка в богослужении с учетом вселенской практики, проводя с этой целью широкомасштабную издательскую работу на почве, прежде всего, книжной справы и новых переводов конфессиональной литературы, и потому остро нуждалась в образованных грамот-

никах. Государство развивало собственную управленческую структуру, внешнеполитические контакты, торговую и промышленную сферу деятельности, впитывало какие-то элементы привносимых из Европы научных, инженерных, медицинских, юридических, социологических знаний и достижений, и потому ему столь же необходимы были просвещенные, но уже по-светски просвещенные специалисты. Церковь ориентирована была на Восток. Государство тяготело к Западу. Для удовлетворения церковных потребностей нужны были, в первую очередь, знатоки греческого языка как общепринятого проводника православной культуры. Для удовлетворения государственных запросов требовались знатоки латыни как общепринятого языка международного общения и науки. Церковь по природе своей, в силу обращенности к святым истокам, консервативна, сущностно она призвана быть неизменной, хотя внешне вполне может меняться. Государство же как общественный институт склонно к динамике прогресса, традиция для него лишь площадка для неизбежного формально-содержательного развития. Эти две экзистенциальных тенденции столкнулись у нас на почве, в частности, школьного дела, нейтрализуя друг друга и долго тем самым мешая отказу от вековечно существовавшего порядка: сначала постигать элементарную грамоту по учительным Часослову и Псалтыри[178] с помощью частного учителя, далее путем чтения развиваться самостоятельно. В действительности нет никаких оснований полагать, что при всех указанных выше школьных инициативах реализуемый порядок обучения был в принципе, радикально иным. Разве что в отдельных случаях имела место какая-то форма общедоступности и коллективности, использовались пособия нового типа – буквари[179], азбуковники, реже грамматики, и обычная сумма знаний дополнялась усвоением греческого, латинского или других языков, той или иной профессиональной специализацией. Семь свободных искусств, или наук, по-прежнему оставались вне программы обучения. И все так же участие власти – духовной или светской – в образовательном процессе было минимальным.

Становление новой русской школы осложнялось еще и конфликтом культурных привязанностей и ориентиров, свойственных как русскому обществу в целом, так и тем отдельным его представителям – автохтонам или же иммигрантам, радевшим о внедрении просвещения в жизнь Московского государства. Поскольку причины и обстоятельства этого многогран-

ного конфликта хорошо описаны[180], нет нужды повторяться. Достаточно лишь кратко отметить главные точки болезненного пересечения интересов: это устойчивые привычки к сложившемуся церковному укладу и усилия устранить накопившиеся в нем недостатки (многогласие, хомовое пение, практика наймитства в богослужении); это разное понимание того, как надо осуществлять необходимые изменения в богослужебных книгах и обрядах (держась за собственную старину или же сверяясь с традициями православного Востока); это несогласие Церкви и Государства в решении вопроса о приоритете светской или же духовной власти; это столкновение мистицизма и реализма в трактовке учения о третьем Риме и конкретно о роли России, уготованной ей Промыслом Божиим относительно спасения мира; это несходство богословских воззрений – греко-святоотеческого или латино-схоластического толка – по некоторым обрядовым и вероучительным вопросам (о таинстве Евхаристии, о Символе веры, о жизни души по смерти плоти); это симпатии и антипатии к распространявшейся европейской – польской или немецкой – моде, касающейся одежды, манеры поведения, эстетических и литературных вкусов (проявившихся, например, в новых формах творчества – стихотворстве, авантюрной и сатирической прозе, драматургии, живописи, архитектуре).

Отмеченные выше разноречивые свидетельства о языковой направленности обучения в стенах Иоанно-Богословской школы прямо соотносятся с обсуждавшейся в московском обществе проблемой языка как приоритетной основы образования. Во всяком случае, известны два, к сожалению, анонимных трактата, специально посвященных теме соотносительных достоинств греческого и латинского языков ввиду их полезности для получения истинного знания о православной вере, а также о церковнославянской грамоте: «Довод вкратце, яко учения и язык еллиногреческий наипаче нужно потребный, нежели латинский язык и учения, и чем пользует славенскому народу»[181] и «Учитися ли нам полезнее грамматики, риторики, философии, и теологии, и стихотворному художеству, и оттуду познавати божественная писания или, не учася сим хитростем, в простоте Богу угождати и от чтения разум святых писаний познавати? И [о том], что лучше российским людем учитися греческаго языка, а не латинскаго»[182]. Оба сочинения возникли, несомненно, в стане грекофилов и как реакция на европеизацию русской жизни и распространение в русском об-

ществе некоторых прокатолических идей. Оба сочинения на историко-филологической основе доказывают, что фундаментом истинной образованности должны служить греческий и «славянский» языки, восточнохристианское духовное наследие как конгениальные рефлексы Священного Писания и Предания. Оба сочинения при этом категорически умаляют гносеологическую силу латыни и просветительные возможности латинской схоластики, хотя и признают их вспомогательное значение для пополнения образованности.

Всю сложную по единству и борьбе противоположностей палитру умовоззрений и устремлений, характерную для бытия московитов подразумеваемого периода, ярко демонстрирует история конкретных лиц, поступков, судеб. Так, изначально союзные во мнениях о состоянии Церкви члены кружка ревнителей благочестия затем резко расходятся: между противниками патриархом Никоном и Иваном-Григорием Нероновым балансируют «центристы» Стефан Вонифатьев и Ф. М. Ртищев. Начатая патриархом Никоном церковная реформа (1653 г.) заканчивается судом и над ним самим, и над его оппонентами, защитниками старого обряда (1666–1667 г.). Благочестивейший и тишайший царь Алексей Михайлович тем не менее последовательно ущемляет права Церкви, расширяя и укрепляя институт светской власти, вводит у себя во дворце польские новины и неукоснительно исполняет молитвенные правила, дистанцируется от своего «собинного друга» Никона и довольно долго терпит нападки его главного противника протопопа Аввакума. На протяжении 70–80 гг. XVII в. поочередно торжествуют и низвергаются в боярско-династической распре близкие к Алексею Михайловичу придворные кланы (вокруг Милославских и вокруг Нарышкиных). Мирное сосуществование на поприще духовно-интеллектуальной деятельности грекофила Епифания Славинецкого и латиниста Симеона Полоцкого оборачивается непримиримой борьбой их учеников – келаря Чудова монастыря Евфимия и иеромонаха Сильвестра Медведева. Знаток польского и латыни государь Федор Алексеевич[183], вопреки русским обычаям надевший европейский костюм, сбривший бороду и отпустивший волосы, стремившийся по-европейски реорганизовать армию и структуру государственного управления, при этом оставался искренним приверженцем молитвенных бдений, милостивцем для бедных, благотворителем для Церкви. Слуга царей и защитник православия патриарх Иоаким[184] вместе с тем является про-

тивником беспредельного чиновничьего вмешательства в церковную жизнь, гонителем всех, кто не признал церковных реформ, притеснителем сосланного на Белое озеро реформатора Никона, непримиримым врагом латинствующих и при этом, будучи сам человеком традиционно образованным, упраздняет старинный обряд шествия на осляти в Вербное воскресение и весьма заинтересованно способствует организации в Москве действительно настоящего, нетрадиционного для Руси образовательного учреждения.

В таком поразительно сложном переплетении разнонаправленных культурных тенденций, партийных амбиций и расчетов, личных убеждений и действий, наконец, и возникает первая на Руси настоящая, правильная школа[185].

Еще в январе 1666 г. в Константинополь было отправлено в связи с «делом» патриарха Никона московское посольство[186]. В его составе оказался инок Чудова монастыря Тимофей, видимо, знавший в каком-то объеме греческий язык. По завершении посольской миссии Тимофей остался на целых 14 лет в Греции, за что, видимо, потом и получил прозвище Грек. В течение этого периода он по преимуществу (за вычетом времени посещения им Афона и Палестины) жил в Константинополе, совершенствуясь в греческом и обретая другие знания, а также оказывая какие-то услуги русским государевым и торговым людям. Знакомство Тимофея с такими известными дидаскалами того времени, как Александр Маврокордато и Севаст Киминитис, позволяет видеть в них его наставников по учебе, возможно, в фронтистирии Манолакиса Касторианоса. Постепенно Тимофей сближается со знаменитым радетелем о православном просвещении и критиком католицизма Иерусалимским патриархом Досифеем (1669–1707), около пяти лет живет в качестве переводчика прямо в его резиденции – на Святогробском подворье, а последние почти три года по его рекомендации служит «толмачом» турецкому султану. Однако в октябре 1680 г. он, можно думать, получает от царя Феодора Алексеевича дозволение вернуться на родину и, действительно, к январю 1681 г. (но не 1679, как полагали некоторые историки) оказывается уже в Севске пред очи князя и воеводы В. В. Голицына, а затем – в Москве на приеме у самого государя с известием об оскудении в Греции под давлением «тиранския руки» «свободных греческих наук, к восточной благочестивой вере потребных». Под впечатлением от услышанного, а также, возможно, приняв во внимание представленные

грамоты патриарха Досифея, Феодор Алексеевич велит патриарху Иоакиму учинить в Москве «греческое училище» и назначить главою такового, несомненно, сумевшего блеснуть своей ученостью иеромонаха Тимофея[187].

На сей раз дело пошло именно по тому направлению, которое так долго влекло и самих московитов, и разных их заезжих советников. Тимофей был назначен в клир крестовой церкви (во имя св. апостола Филиппа) при патриаршем доме в Кремле, где и поселился, и одновременно ректором задуманной школы. Под последнюю выделили «старую правильную палату» Типографии и на средства Патриаршего казенного приказа закупили для нее мебель, оборудование, бумагу, книги. К апрелю 1681 г. все было готово. Первоначально для обучения набрали патриарших и архиерейских подьячих, около 30 человек. Но так как открытое училище являлось общественным и всесословным учреждением, число учащихся в нем (включая и «безродных», которым регулярно выделялись кормовые деньги) быстро росло[188]. Можно думать, что в 1686 г. оно достигло своего максимума – не менее 250 человек, при этом многие из них известны по именам[189].

Учащиеся первого набора осваивали именно греческий язык. Однако очень скоро задачи школы усложнились, и с 1682 г. в ней было открыто еще славянское отделение для тех, кто только начинал приобщаться к грамоте. До конца 1683 г. в каждом из двух отделений различались по степени подготовки три класса или «статьи», затем – вероятно, на основании эффективности процесса обучения – в них было оставлено лишь по два класса. Можно полагать, далее из числа учащихся выделилась также группа наиболее преуспевших, но о том, как в формальном и содержательном отношениях она была организована, судить пока нет возможности. Известно лишь, что некоторые из составивших эту группу слушателей выполняли в школе обязанности старост, или «надсматривалщиков», в младших классах[190]. Кроме того, понятно, что многие школьники, закончив славянское отделение, этим удовлетворялись и греческого не изучали.

Будучи ректором и учителем, иеромонах Тимофей весьма заботился об эффективной работе вверенной ему школы, в первую очередь рачительно пополняя школьную библиотеку необходимыми учебными пособиями и руководствами, о чем, прежде всего, свидетельствуют записи Расходных книг патриаршего Казенного приказа. Но библиотека формировалась не

только за счет покупок. Какая-то ее часть являлась личной собственностью ректора, какая-то принадлежала Приказу книг Печатного дела, некоторые книги попали в училище от патриарха, иные вполне могли быть дарованы царем и другими именитыми людьми. Известно, что к 1685 г. в библиотеке училища было уже 487 рукописных и печатных книг на церковнославянском, греческом, латинском, «белорусском» языках. Среди них можно выделить книги, традиционно употреблявшиеся в процессе обучения: Азбуки, Часословы, Псалтири, Апостолы, Евангелия, богослужебные сборники – например, Октоихи, Канонники, Триоди, толковые Литургии. Вместе с тем в собрании имелись книги, содержание каковых явным образом было связано с общегуманитарными целями обучения: Грамматики разных авторов, «Цифири», Словари («Лексиконы»), памятники древнегреческой философии (Аристотель, Платон, Пифагор и др.), литературы (Гомер, Аристофан, Эсхил, Софокл, Пиндар, Демосфен, Эзоп и др.), медицинской науки (Гален, Гиппократ), астрономии (Клавдий Птолемей), историографии (Геродот, Диодор Сицилийский), средневековые мироописательные и естественнонаучные сочинения (Хронографы, Космографии, Лечебники). Кроме того, значительный раздел библиотеки составили источники христианского знания: Библии и отдельные библейские книги с толкованиями, вероучительные, нравоучительные, канонические сочинения отцов Церкви (Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин), сборники изречений и житий святых[191].

Отмеченная многогранность указанного книжного собрания, во-первых, определяет диапазон информации, предназначавшейся для школьников: при ориентации на духовную традицию значительную роль в их обучении играла светская компонента; во-вторых, указывает, очевидно, на поэтапную форму освоения заданной суммы знаний: сначала изучали славянский и греческий (может быть, отчасти и латинский) языки на уровне чтения, письма и грамматики, а также церковный обиход, затем уже постигали Предание и Учение Церкви, вместе с тем знакомясь с довольно широким кругом внецерковных предметов; в-третьих, позволяет отказаться от прежнего представления, будто работа Типографской школы ограничивалась лишь объемом начального обучения[192]: как теперь доказано, она строилась по системе именно среднего образования, типичной для Греции XVI–XVII вв. Больше того, судя по тому, что иеромонах Тимофей зазывал в Москву ради профес-

сорства своего знаменитого учителя Севаста Киминитиса (сохранилось ответное послание последнего с отказом, написанное летом или осенью 1681 г.), училище на патриаршем Печатном дворе изначально задумывалась все же как высшее учебное заведение[193].

К детищу Тимофея Грека проявлялся живой интерес со стороны царя Феодора Алексеевича и патриарха Иоакима. Имеются сведения о царских и патриарших посещениях школы, их милостях и жалованиях учащимся и учащим. Согласно благочестивой традиции, и школьники во главе со своим начальником обычно на Рождество и в Пасхальные дни посещали святейшего. Эти встречи имели характер своеобразного отчета о проделанной работе: ученики Тимофея демонстрировали свои познания, произносили на греческом и по-славянски поздравительные и похвальные речи – орации, а патриарх Иоаким в свою очередь жаловал ректору и «иже с ним» разные суммы денег[194].

Надо сказать, предполагаемая Тимофеем программа обучения вряд ли могла быть реализована только его собственными усилиями. Поэтому уже с 1 мая 1681 г. в училище наряду с Тимофеем начинает преподавать, согласно многочисленным документальным подтверждениям, «московский житель гречанин Мануил Григорьев» Миндилинский[195]. Правда, в силу своего плохого владения русским языком он преподавал только «греческие науки», т. е. греческую грамматику, чтение и письмо. В стенах школы, исключая период с мая 1683 по декабрь 1684 г., Мануил Миндилинский остается вплоть до ее закрытия[196]. О том, почему он прекратил свое служение, а затем вновь к нему вернулся, сведений, к сожалению, нет. Но место Мануила в октябре 1683 г. занял другой грек – некто иеромонах Иоаким, который, однако, помогал Тимофею лишь до сентября 1685 г., будучи тогда уволен под расчет в связи с сокращением объема преподавания греческого языка. Через шесть месяцев он покинул и Москву, отбыв на Афон[197].

По всей видимости, лето 1685 г. вообще стало критическим для Типографского училища, ибо тогда, а именно 1 июля, в Москве, при Богоявленском монастыре (в Китай-городе, за «Ветошным рядом»), появилась новая греко-латинская школа. Ее открыли прибывшие сюда незадолго до этого – опять-таки по рекомендации Иерусалимского патриарха Досифея – образованнейшие греки и родные братья иеромонахи Иоанникий (1633–1717) и Софроний (1652–1730) Лихуды, спустя не-

которое время аттестованные москвичами как «учители высоких наук»[198]. Под их руководство и перешли тогда (летом и осенью) одиннадцать наиболее подготовленных учеников иеромонаха Тимофея[199]. Вероятно, после этого вплоть до самого закрытия Типографской школы в конце 1687 г. его питомцы не раз еще пополняли ряды Лихудовых подопечных. Во всяком случае, из 40 поименно отмеченных в Расходных книгах человек 18 (т. е. 45 %) продолжили свое обучение в Богоявленской школе и, видимо, затем в Славяно-греко-латинской академии.

Таким образом, училище Тимофея Грека не просто первое в России государственное образовательное учреждение. Мало также сказать, что за годы своего существования оно выпустило значительное число довольно грамотных людей. Прежде всего, оно создало плодотворную почву для дальнейшего развития русского образования, подготовив отдельные русские умы к одолению высшего курса познания в университетском объеме.

Между прочим, имена некоторых из выпестованных братьями Лихудами учеников Тимофея вовсе не пустой звук для русской культуры. Например, Николай Головин (ум. в 1716 г.) был впоследствии преподавателем Славяно-греко-латинской академии и справщиком Московского Печатного двора, известен как поэт, переводчик с греческого, составитель проповедей, библиофил[200]; Федор Полетаев (ум. после 1715 г.) был преподавателем Новгородской школы митрополита Иова и автором ряда переводов с греческого[201]; Федот Агеев (ум. в конце XVII в.) исполнял в Московской типографии обязанности книгописца и переводчика с греческого, переводил, кроме того, с итальянского языка[202]. Наибольших же успехов достиг бывший «безродный» ученик Типографской школы Федор Поликарпов (ок. 1670 – 1731 гг.). Он преподавал в Славяно-греко-латинской академии, служил многие годы справщиком и начальником Московской типографии, был редактором московского варианта первой российской газеты «Ведомости»; работал как переводчик с греческого и латыни над довольно большим числом светских и духовных сочинений; составлял похвальные вирши, упражнялся в богослужебной гимнографии; переписывался по разным вопросам с лучшими людьми своего времени – со знаменитым поборником просвещения, проповедником, духовным писателем и подвижником святителем Димитрием, митрополитом Ростовским († 1709), с энтузиастом школьной си-

стемы образования народа, Новгородским митрополитом Иовом (ум. 1716), с соратником царя Петра I, начальником Монастырского приказа, сенатором, графом И.А. Мусиным-Пушкиным (ум. после 1728 г.). Но особое значение имеют филологические и литературно-повествовательные труды Федора Поликарпова: «Алфавитарь, рекше букварь, словенскими, греческими, римскими письмены учитися хотящим...» (1701), «Лексикон треязычный, сиречь речений славянских, еллиногреческих и латинских сокровище» (1705), перевод «Риторики» Стефана Яворского (1705), Добавление к переизданной им «Грамматике» Мелетия Смотрицкого (1721), наконец, «Историческое известие о Московской академии» (1726)[203] – интереснейший источник мемуарных сведений о начале систематической школы в Москве благодаря деятельности иеромонаха Тимофея Грека и затем братьев Лихудов[204].

К сожалению, о судьбах большинства учеников иеромонаха Тимофея Грека совсем ничего не известно. Однако вряд ли нужно сомневаться, что осенившая их благодать просвещения иссякла бесследно. Так или иначе они своими познаниями служили государству и церкви и влияли на свое ближайшее окружение. Посеянное Тимофеем и его предшественниками уже не могло пропасть. Наступавшие новое время и новая жизнь, прорвавшиеся сквозь косность вековых обычаев новые люди объективно благоспособствовали развитию русского образования вопреки очень часто весьма неблагоприятным и даже враждебным конкретным обстоятельствам. Но это уже иная глава истории отечественной школы с совсем другой драматургией действия.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] В настоящем обзоре намеренно оставлены без внимания различные факты (в виде памятников пиктографического, рунического, протоглаголического или протокириллического письма), которые свидетельствуют, по мнению ряда ученых, о существовании дохристианской славянской (и в частности, русской) грамотности. Во-первых, факты эти крайне ограничены по числу; во-вторых, они допускают множество нередко отрицающих друг друга толкований; в-третьих, даже если обнаруживаемая ими грамотность была действительно характерна для языческой культуры именно славян, все же нет никаких оснований предметно – без натяжек и фантазий – говорить о связи таковой с последующим культурным развитием славянского мира в ходе формирования государств и распространения христианства. Все-таки история славянской и собственно русской образованности – это часть именно христианской культуры.

[2] *Мавродин В.В.* Происхождение русского народа. Л., 1978; *Пьянков А.П.* Происхождение общественного и государственного строя Древней Руси. Минск, 1980; *Фроянов И.Я.* Киевская Русь: очерки социально-политической истории. Л., 1980; *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982; *Ловмяньский X.* Русь и норманны. М., 1985; *Рыбаков Б.А.* Мир истории: начальные века русской истории. М., 1987; *Оргиш В.П.* Древняя Русь: образование Киевского государства и введение христианства. Минск, 1988; *Котляр Н.Ф.* Древнерусская государственность / Науч.-попул. изд. СПб.: Алетейя, 1998.

[3] ПСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Вып. 1: Повесть временных лет. 2-е изд. Л., 1926. Стб. 20–22.

[4] *Святитель Фотий, патриарх Константинопольский.* Окружное послание к Восточным Архиерейским Престолам, а именно – к Александрийскому и прочая... / Пер. П. Кузенкова // Альфа и Омега. М., 1999. № 3 (21). С. 85–102.

[5] *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 11–14.

[6] *Цукерман К.* Два этапа формирования древнерусского государства // Славяноведение. 2001. № 4. С. 62–63; *Бибиков М.В.* Когда была крещена Русь // Ученые записки. Российский православный университет ап. Иоанна Богослова. М., 2000. Вып. 5. С. 24–29; *Назаренко А.В.* Русская Церковь в X – 1-й трети XV в. // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Православно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 38.

[7] *Тахиаос А.-Э. Н.* Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян / Пер. с новогреч. яз. иером. Дионисия (Шленова), иером. Леонтия (Козлова), игум. Тихона (Зайцева), С. Кима. Сергиев Посад, 2005; *Верещагин Е.М.* Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян / Пер. с новогреч. яз. ТСЛ, 2005: Рецензия // Богословский вестник, издаваемый Московской Духовной Академией и Семинарией. № 5–6. 2005–2006. Сергиев Посад, 2006. С. 650–669.

[8] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 46–54.

[9] Там же. Стб. 60–62.

[10] *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях. С. 220–310.

[11] Уместно здесь отметить и гипотезу – правда, не прижившуюся в отечественной историографии – о первоначальном статусе Русской Церкви как одной из епархий Болгарского патриархата, или Охридской архиепископии (*Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913. С. XIII).

[12] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 118–119 (здесь и далее древнерусский текст воспроизводится упрощенно, в соответствии с современной орфографией).

[13] *Седов В.В.* Распространение христианства в Древней Руси (по археологическим материалам) // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси: Сб. тезисов. М.: Наука, 1987. С. 42.

[14] При этом, однако, неясен подразумеваемый здесь пространственный смысл понятия «земля Русская».

[15] Память и похвала князю русскому Владимиру // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI–XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 318, 320.

[16] *Мерзебургский Т.* Хроника: В 8 кн. / Пер. с лат. И.В. Дьяконова. М.: «SPSL»-«Русская панорама», 2005. Кн. 8, фрагмент 32. – http://www.vostlit.info/Texts/rus11/Thietmar/frametext8.htm.

[17] *Сапунов Б.В.* Книга в России в XI–XIII вв. / Под ред. С.П. Луппова. Л.: Наука, 1978. С. 64.

[18] См., напр.: *Стефанович П.С.* Некняжеское церковное строительство в домонгольской Руси: Юг и Север // Вестник церковной истории. 2007. № 1 (5). С. 117–133.

[19] *Лавровский Н.А.* О древнерусских училищах. Харьков, 1854.

[20] *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Книга вторая: История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриарха (988–1240). М., 1995. С. 62–63.

[21] *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. I: Период первый, Киевский или Домонгольский. Первая половина тома. М., 1901. С. 703–705, 711, 719–722, 724–726.

[22] Его краткий, но хорошо библиографически оснащенный обзор: *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.): 2-е изд., исправл. и дополн. для рус. пер. / Пер. А.В. Назаренко; Под ред. К.К. Акентьева. СПб.: Византинороссика, 1996. С. 128–132.

[23] *Хмыров М.Д.* Училища и образованность в допетровской Руси // Народная Школа. 1869. № 4–10; *Лебедев Н.А.* Исторический взгляд на учреждение училищ, школ, учебных заведений и ученых обществ, послуживших к образованию русского народа с 1025 по 1855 год. СПб., 1874; *Миропольский С.И.* Очерк истории церковноприходской школы на Руси. 3 выпуска. СПб., 1894–1895; *Рязановский В.А.* Обзор русской культуры: В 2 т. Нью-Йорк, 1947–1948.

[24] *Золин П.М.* Истоки высшей школы в России // Междунар. науч. педагогич. интернет-журнал. 2003 (http://www.oim.ru/reader.asp?whichpage=1&mytip=1&word=&pagesize=15&Nomer=345).

[25] *Леонтьев А.А.* История образования в России от древней Руси до конца XX века // Русский язык. 2001. № 33. (http://rus.1september.ru/article.php?ID=200103304).

[26] *Каптерев П.Ф.* История русской педагогии. СПб.: Алетейя, 2004. С. 43–45 (1-е изд. 1915).

[27] На самом деле в Византии X–XI вв. имелась весьма развитая образовательная система – в формах частных начальных и средних школ и венчающего их государственного университета (*Самодурова З.Г.* Школы и образование // Культура Византии: вторая половина VII–XII в. М.: Наука, 1989. С. 366–400).

[28] *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. М.: Наука, 1991. Т. I. С. 255–256.

[29] ПСРЛ. Т. 5: Псковские и Софийские летописи. СПб., 1851. Стб. 136.

[30] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 152.

[31] *Рождественская Т.В.* Древнерусские надписи на стенах храмов: Новые источники XI–XV веков. СПб., 1992; *Медынцева А.* Грамотность в Древней Руси. По памятникам эпиграфики X – первой половины XIII века. М., 2000; *Гнутова С.В.* От редактора [Предисловие к первой

книге «Ставрографического сборника»] // Ставрографический сборник. Кн. I: Сб. ст. М.: Древлехранилище, 2001. С. 3–14.

[32] *Рыбаков Б.А.* Русские датированные надписи XI–XIV вв. М., 1964; *Высоцкий С.А.* Древнерусские надписи Софии Киевской IX–XIV вв. Киев, 1966. Вып. 1; *Медынцева А.А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора. М., 1978.

[33] *Арциховский А.В., Тихомиров М.Н.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1951 г.). М.: Изд-во АН СССР, 1953; *Авдусин Д.А.* Смоленские берестяные грамоты из раскопок 1966 и 1967 гг. // Советская археология. 1969. № 3. С. 186–193; *Янин В.Л.* Я послал тебе бересту... М., 1975; *Янин В.Л., Зализняк А.А.* Новгородские грамоты на бересте. М., 1986; *Янин В.Л., Зализняк А.А., Гиппиус А.А.* Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1997–2000 гг.). М., 2004.

[34] *Зализняк А.А., Янин В.Л.* Новгородская псалтырь начала XI века – древнейшая книга Руси // Вестник Российской Академии наук. 2001. Т. 71. № 3. С. 202–209; *Они же.* Новгородский кодекс первой четверти XI в. – древнейшая книга Руси // Вопросы языкознания. 2001. № 5. С. 3–25; *Зализняк А.А.* Тетралогия «От язычества к Христу» из Новгородского кодекса XI века // Русский язык в научном освещении. 2002. № 2 (4). С. 35–56.

[35] Об этом см.: *Сатклифф Б.* Женская грамотность в Древней Руси: гипотезы и факты // Древняя Русь: вопросы медиевистики. М., 2006. № 4 (26), декабрь. С. 42–49.

[36] *Сапунов Б.В.* Книга в России в XI–XIII вв. С. 60.

[37] *Кусков В.В.* Формирование системы образования на Руси (X – первая пол. XIII вв.) // *Он же.* Эстетика идеальной жизни. Избр. труды. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2000. С. 130–132.

[38] Послание Климента Смолятича // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век. СПб., 1997. С. 134.

[39] *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. I. С. 260; *Koukoulès Ph.* Vie et civilisation Byzantines. Vol. I. Athènes, 1948. P. 108 sq.; *Кусков В.В.* Указ. соч. С. 133–134.

[40] *Зубов В.П.* Примечание к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // Историко-математические иссл. М.: Гостехиздат, 1953. Вып. 4. С. 173–212 (Фотографическое воспроизведение текста «Учение о числах»).

[41] *Симонов Р.А.* О композиционной структуре «Учения» (1136 г.) // Историко-математические исслед. М., 1973. Вып. XVIII. С. 264–277.

[42] Характеристика древнерусской переводной литературы Киевского периода, например, в кн.: *Сперанский М. Н.* История древней русской литературы. 4-е изд. СПб., 2002. С. 163–233.

[43] Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М.: Наука, 1984. С. 36–40.

[44] *Творогов О.В.* Изборник 1073 г. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: (XI – первая половина XIV в.). Л.: Наука, 1987. С. 194–196.

[45] Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. Т. I: Законодательство Древней Руси. М.: Юрид. лит., 1984.

[46] *Виноградов В.П.* Жития древнерусских святых как источник по истории древнерусской школы и просвещения: (Из заметок и наблюде-

ний в области древнерусской агиологической литературы) // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1915. Т. 1. № 3. С. 562–590 (2-я пагин.).

[47] *Виноградов В.П.* Указ. соч. // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1915. Т. 2. № 5. С. 110–123 (2-я пагин.).

[48] См., напр.: *Громов М.Н., Ужанков А.Н.* Культура Древней Руси // История культур славянских народов: В 3 т. Т. I: Древность и средневековье / Отв. ред. Г.П. Мельников. М.: ГАСК, 2003. С. 211–229.

[49] *Прозоровский Д.И.* Новые разыскания о новгородских посадниках (отт. из «Вестника Археологического института», 1892). СПб., 1892. С. 3; Остромир // *Половцов А.А.* Русский биографический словарь: В 25 т. М., 1896–1918. Т. Обезьянинов – Очкин. С. 468–469.

[50] ПСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Вып. 2: Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку. 2-е изд. Л., 1927. Стб. 443.

[51] *Бокачев Н.* Описи русских библиотек и библиографические издания. СПб., 1890; *Зарубин Н.Н.* Очерки по истории библиотечного дела в Древней Руси. I. Применение форматного принципа к расстановке книг в древнерусских библиотеках и его возникновение // Сб. Российской публичной биб-ки. Т. 2. Мат-лы и исслед. Вып. I. XV–XVII вв. Пг.: Брокгауз-Ефрон, 1924. С. 190–229; *Сапунов Б.В.* Книга в России в XI–XIII вв. С. 110–162.

[52] *Сапунов Б.В.* Книга в России в XI–XIII вв. С. 82.

[53] Указатель названий рукописей, произведений и авторов // Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. С. 377–383.

[54] *Зверинский В.В.* Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи, с библиографическим указателем. Вып. III: Монастыри, закрытые до царствования императрицы Екатерины II. СПб., 1897. С. 58 (№ 1568).

[55] Святитель Стефан Пермский. Серия «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях». Ст., текст, пер. с др.-рус., коммент. СПб.: Глаголъ, 1995. С. 60, 62, 64.

[56] *Громов М.Н.* Памятники древнерусской литературы как источник изучения раннего этапа отечественной педагогики // Просвещение и педагогическая мысль древней Руси (Малоисследованные проблемы и источники): Сб. науч. трудов. М.: Изд. АПН СССР, 1983. С. 35–45.

[57] *Каринский Н.* Хрестоматия по древнецерковнославянскому и русскому языкам. Ч. 1: Древнейшие памятники. СПб., 1904. С. 104.

[58] Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI–XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 356; Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5: XIII век. СПб.: Наука, 1997. С. 32.

[59] *Янин В.Л.* Я послал тебе бересту... Изд. 2-е. М.: МГУ, 1975. С. 45–57.

[60] То есть алфавит с иллюстрирующими примерами – причем на самые разные темы – для запоминания, например: «А. Аз преже о Господе Бозе нача ти вещати. / Б. Бога Отца чту, но Бога Сына славлю, Бога Духа проповедаю. / В. Види(м) те лици разделяем(ы), но божеством не разделим(ы). / Г. Глаголати навыкаю, мысли от сердца простирая...». См. тексты девяти подобных азбук: *Кобяк Н.А.* Азбуки толковые в Сборнике XVII века собрания МГУ № 1356 // Из Фонда редких книг и руко-

писей Науч. биб-ки Московского ун-та. Изд. Московского ун-та, 1987. С. 142–156.

[61] То есть такие слова, которые традиционно употреблялись под титлами.

[62] Акты исторические. СПб., 1841. Т. I. № 104. С. 146.

[63] *Каптерев П.Ф.* История русской педагогии. С. 50.

[64] *Каптерев П.Ф.* История русской педагогии. С. 55–59.

[65] *Творогов О.В.* Палея Толковая // Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып. 1. С. 285–288; *Кожинов В.* Книга бытия небеси и земли // Палея Толковая. М.: Согласие, 2002. С. 5–7; *Мильков В., Полянский С.* Палея Толковая: Редакция, состав, религиозно-философское и энциклопедическое значение памятника // Палея Толковая. М.: Согласие, 2002. С. 604–631.

[66] Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. // Труд учеников Н.С. Тихонравова. М., Вып. 1–2. 1892–1896.

[67] *Поляков Ф.Б.* Некоторые аспекты изучения Чудовского Нового Завета // Russian Linguistics. 1990. Vol. XIV. S. 269–280; *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 191–195; *Успенский Б.А.* История русского литературного языка (XI–XVII вв.). 3-е изд., испр. и доп. М., 2002. С. 281–283.

[68] Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Труд святителя Алексия митрополита Московского и всея Руси (фототипическое издание Леонтия митрополита Московского). М., 1892.

[69] Житие св. Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым / Изд. Археограф. ком.; Под ред. В.Г. Дружинина. СПб., 1897.

[70] Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия чудотворца и Похвальное ему слово, написанное учеником его Епифанием в XV в. / Сообщил архим. Леонид. Печатаются по Троицким спискам XVI в. с разночтениями из Синодального списка Макариевских Четиих-Миней. СПб., 1885.

[71] Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русского // Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 208–229.

[72] *Грихин В.А.* Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV–XV вв. М., 1974; *Кириллин В.М.* Епифаний Премудрый: умозрение в числах о Сергии Радонежском // *Он же.* Символика чисел в литературе древней Руси (XI–XVI века). СПб.: Алетейя, 2000. С. 174–222.

[73] *Гаврюшин Н.К.* Космологический трактат XV века как памятник древнерусского естествознания // Памятники науки и техники. 1981. М.: Наука, 1981. С. 183–197.

[74] *Демин А.С.* Литературные черты древнерусских письмовников // *Он же.* О древнерусском литературном творчестве: Опыт типологии с XI по середину XVIII в. от Илариона до Ломоносова. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 178–219.

[75] *Каган М.Д., Понырко Н.В., Рождественская М.В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 3–300.

[76] *Евсеев И.Е.* Геннадиевская Библия 1499 г. // Труды Пятнадцатого археологического съезда в Новгороде. Т. II (и отд. изд.). М., 1914; *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 195–201; *Цур-*

кин Р.К. Славянский перевод Библии: Происхождение, история текста и важнейшие издания. СПб., 2001. С. 188–211.

[77] Послание на Угру Вассиана Рыло // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7: Вторая половина XV века. СПб.: Наука, 2000. С. 386–398; Послание Филофея «О злых днех и часех» // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9: Конец XV – первая пол. XVI века. СПб.: Наука, 2000. С. 290–300.

[78] Русский хронограф: Хронограф редакции 1512 года // Полн. собр. рус. летописей. СПб., 1911. Т. 22. Ч. 1.

[79] Патриаршая, или Никоновская летопись // ПСРЛ. СПб., 1862–1910. Т. 9–14.

[80] Книга Степенная царского родословия // ПСРЛ. СПб., Т. 21. Ч. 1–2. 1908–1913.

[81] *Морозов В.В.* Лицевой летописный свод в контексте отечественного летописания XVI века. М.: Индрик, 2005.

[82] *Гаврюшин Н.К.* Первая русская энциклопедия // Памятники науки и техники. 1982–1983. М., 1984. С. 119–130; *Макарий (Веретенников), игум.* Митрополит московский Макарий и церковно-литературная деятельность его времени // Тысячелетие крещения Руси. Междунар. церковная науч. конф. «Богословие и духовность». Москва 11–18 мая 1987 г. М.: Изд. Московской Патриархии, 1989. Т. 2. С. 275–289.

[83] *Шляпкин И.* Ермолай Прегрешный, новый писатель эпохи Грозного // Сергею Федоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели. СПб., 1911. С. 567–568.

[84] *Лопарев Х.* Новый памятник русской литературы: Произведение монаха Иосифа 1559 г. // Библиограф. 1888. № 2. С. 62–74.

[85] *Киселева М.С.* Учение книжное: Текст и контекст древнерусской книжности / РАН. Ин-т человека. М.: Индрик, 2000. С. 231–234.

[86] *Иосиф, игумен Волоцкий.* Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Казань, 1903.

[87] *Попов А.Н.* Библиогр. мат-лы. XIII. Книга Еразма о Святой Троице // Чтения ОИДР. Кн. IV. М., 1880. С. I–XIV, 1–124.

[88] Истины показание к вопросившим о новом учении: Сочинение инока Зиновия Отенского. Казань, 1863.

[89] *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. Библиогр. мат-лы // Сб. ОРЯС. Т. 74. СПб., 1903. С. 15–23, 38–51, 283–382, 396–428.

[90] *Иванов А.И.* Максим Грек как ученый на фоне современной ему русской образованности // Богословские труды. Сб. 16 М.: Изд. Моск. Патриархии, 1976. С. 142–187; *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X–XVII веков: Учеб. пособие. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 121–207.

[91] *Змеев В.А.* Зарождение юридического образования в России / В мире права. 2000. № 2. (http://law.edu.ru/magazine/document.asp?magID=3&magNum=2&magYear=2000&articleID=1146497).

[92] Стоглав // Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. Т. 2. Законодательство периода образования укрепления Русского централизованного государства. М.: Юрид. лит., 1985. С. 290–291 (гл. 25–26).

[93] *Платонов С.Ф.* Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв.: Опыт изуч. обществ. строя и сослов. отношений в Смут. время. М.: Соцэгиз, 1937. С. 35.

[94] *Доброклонский А.П.* Руководство по истории Русской Церкви. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. С. 353–354.

[95] *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен // Кн. 4. Т. 8: От начала царствования Бориса Годунова (1598) до избрания царя Михаила Федоровича (1613). М.: Изд-во соц.-экономич. лит-ры, 1960 (гл. 1); *Скрынников Р.Г.* Лихолетье: Москва в XVI–XVII вв. М.: Моск. рабочий, 1988. С. 204–207.

[96] *Кузнецов Б.* За наукой в чужедальние края: Первые русские студенты за границей // Родина. № 10. 2000. (http://www.krotov.info/history/17/1603kuzn.html).

[97] *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). Отдел второй: Состояние Русской Церкви от митрополита святого Ионы до патриарха Иова, или в период разделения ее на две митрополии (1448–1589). М., 1996. С. 98–107.

[98] *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 6: Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881). Патриаршество в России (1589–1720). Отдел второй: Патриаршество Московское и всея Великия России и Западнорусская митрополия (1589–1654). М., 1996. С. 115–127.

[99] *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1. Сергиев Посад, 1909. С. 106–518.

[100] *Харлампович К.* Западнорусские православные школы XVI и начала XVII в., отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги. Казань, 1898; *Медынский Е.Н.* Братские школы Украины и Белоруссии в XVI–XVII вв. и их роль в воссоединении Украины Россией, М., 1954.

[101] *Каптерев П.Ф.* История русской педагогии. С. 107–114.

[102] Там же. С. 114–115.

[103] *Казакова Н. А, Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси в XIV–XV вв. М.; Л.: АН СССР, 1955; *Клибанов А.И.* Реформационные движения в России в XIV– первой половине XVI вв. М., 1960; *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. СПб.: Алетейя, 2002.

[104] *Барбарин В.Ф., свящ.* Хлыстовщина: Разбор 12-ти заповедей основателя хлыстовщины Данилы Филипповича. М., 1890.

[105] *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. С. 493–644.

[106] Стоглав // Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. Т. 2. С. 295–298 (гл. 32–34).

[107] Сборник поучений патриарха Иосифа и пр. М.: Печатный Двор, [ок. 1642]. Л. 16–40 об.

[108] *Солодкин Я.Г.* Григорий (в миру Юрий Отрепьев) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1: А–З. СПб., 1992. С. 235–240.

[109] *Морозова Л.Е.* Русский вольнодумец XVII в. Иван Хворостинин // Вопросы истории. 1997. № 8. С. 145–150; *Буланин Д.М., Семенова Е.П.* Хворостинин Иван Андреевич // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4: Т–Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 190–198.

[110] *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. II. М.: Наука, 1991. С. 102–106; *Романова А.А.* Лаврентий Зизаний Тустановский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. С. 467–470.

[111] *Доброклонский А.П.* Руководство по истории Русской Церкви. С. 422–424; *Концевич И.М.* Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. Изд. отд. Моск. Патриархата, 1993. С. 192–199.

[112] *Демин А.С.* Литература XVII века // История русской литературы XI–XX веков. Краткий очерк. М.: Наука, 1983. С. 54–73; *Черный В.Д.* Искусство России на пороге Нового времени // *Он же.* Искусство средневековой Руси. М.: Гуманит. изд. центр «ВЛАДОС», 1997. С. 316–396.

[113] *Доброклонский А.П.* Руководство по истории Русской Церкви. С. 378–379.

[114] *Голубцов А.П.* К характеристике состояния просвещения на Москве в первой половине XVII столетия: [Речь перед защитой магистерской диссертации: Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. М., 1891] // Богословский вестник. 1892. Т. 1. № 1. С. 98–99, 104–105.

[115] *Шилов А.* Наседка Иван Васильевич // Русский биографический словарь. Изд. под наблюдением пред. Имп. Рус. ист. о-ва А.А. Половцова. Т. 11: Наакс – Николай Николаевич Старший. СПб., 1914. С. 105–110.

[116] О том, как и почему в литургических текстах появлялись различия еще в пору их рукописного бытования, см.: *Дмитриевский А.А.* Кто виноват? К вопросу о причинах разнообразия богослужебных чинов и последований в наших старинных церковно-богослужебных книгах // Руководство для сельских пастырей. Киев, 1885. № 49. С. 409–422; № 50. С. 441–450.

[117] *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. II. С. 90.

[118] *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. II. С. 87, 101; *Мансветов И. [Д.]* Как у нас правились Типик и Минеи: Очерк по истории книжной справы в XVII столетии. М., 1884; *Смолич И.К.* Русское монашество: 988–1917. Жизнь и учение старцев / Приложение в «Истории Русской Церкви». М., 1997. С. 237–240.

[119] *Мансветов И. [Д.]* Как у нас правились церковные книги: Материал для истории книжной справы в XVII столетии (По бумагам архива Типографской библиотеки в Москве). М., 1883; *Накорякова К.М.* Очерки по истории редактирования в России XVI–XIX вв. Опыт и проблемы. М.: Изд-во «ВК», 2004.

[120] Например, на Западе (правда, относительно только латинской агиографии) научная методология издания текстов разработана была уже к 1603 г. ученым монахом-иезуитом Герибертом Россвейде и затем реализована в многочисленных изданиях института Болландистов. (The Bollandists // Catholic Encyclopedia / http://www.newadvent.org/cathen/02630a.htm).

[121] *Экономцев И.Н.* Предыстория создания Московской Академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов // Богословские труды. Юбилейный сб.: Московская Духовная Академия. 300 лет (1685–1985). М.: Изд. Московской Патриархии, 1986. С. 54–55.

[122] *Экономцев И.Н.* Предыстория создания Московской Академии. С. 45.

[123] *Смеицовский М.* Братья Лихуды: Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII и начала XVIII веков. СПб., 1899. С. 4–14; *Экономцев И.Н.* Предыстория создания Московской Академии. С. 55.

[124] *Цветаев Д.В.* Из истории иностранных исповеданий в России в XVI и XVII веках. М., 1886. С. 291; *Поссевино А.* Московия. Кн. I: О делах московских, относящихся к религии // Исторические сочинения о России XVI в. М.: МГУ, 1983. С. 37–39.

[125] История достопамятных происшествий, случившихся со Лже-Дмитрием и о взятии шведами Великого Новгорода. Соч. Матвея Шаума. 1614 г. М., 1847. С. 26.

[126] *Баренбаум И.Е.* История книги. Учебник. 2-е изд., перераб. М.: Книга, 1984. (http://www.hi-edu.ru/x-books/xbook032/01/index.html?part-005.htm#i222); *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 6. С. 296, 321–323, 338–344.

[127] *Ковтун Л.С.* Азбуковники XVI–XVII вв.: Старшая разновидность. Л.: Наука, 1989. С. 121–124.

[128] [*Лаврентий Зизаний*]. Лексис, сиречь речения, вкратце собранны. И из словенскаго языка на простый русский диялект истолкованы. Вильна, 1596.

[129] *Мордовцев Д.* О русских школьных книгах XVII века. М., 1862. С. 31–79.

[130] [*Бурцов В.Ф.*]. Букварь (Азбука). М., 1634 (три издания); М., 1637.

[131] *Сазонова Л.И., Гусева А.А.* Бурцов Василий Федоров // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 150.

[132] Грамматики славенкия правилное Синтагма. Евье: типография братства Св. Духа, 1619 // Грамматики Лаврентия Зизания и Мелетия Смотрицкого / Сост. Е.А. Кузьминова. Изд. Моск. ун-та, 2000. С. 128–470.

[133] [*Мелетий Смотрицкий*]. Грамматика. М., 1648.

[134] [*Лаврентий Зизаний*]. Грамматика словенска свершеннаго искусства осмии частий слова и иных нуждных. Вильна, 1596.

[135] *Кузьминова Е.А., Ремнева М.Л.* Предисловие // Грамматики Лаврентия Зизания и Мелетия Смотрицкого. С. 17; *Камчатнов А.М.* История русского литературного языка: XI – первая половина XIX века. М.: Изд. центр «Академия», 2005. С. 187–192.

[136] Риторика 1620 г. // *Аннушкин В.И.* Первая русская «Риторика» XVII века. Текст. Перевод. Исследование. М.: Добросвет: ЧеРо, 1999. С. 15–94.

[137] *Аннушкин В.И.* Первая русская «Риторика» XVII века. М., 1999. С. 207–353.

[138] *Гаврюшин Н.К.* Диалектика на Руси (XI–XVII вв.) // Памятники науки и техники. 1987–1988. М.: Наука, 1989. С. 202–236.

[139] *Беляева Н.П.* Материалы к указателю переводных трудов А.М. Курбского // Древнерусская литература. Источниковедение. Сб. науч. трудов / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, 1984. С. 125–129.

[140] *Голубцов А.П.* К характеристике состояния просвещения на Москве в первой половине XVII столетия. С. 103–104.

[141] *Панченко А.М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973. С. 34–102, 242–269.

[142] *Попырко Н. В.* Иоанн Иванов Милютин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2: И–О. СПб., 1993. С. 68–69.

[143] *Флоровский Г., прот.* Пути Русского Богословия. 3-е изд. Paris: YMKA-PRESS, 1983. С. 50.

[144] *Зиборов В.К.* Арсений Грек // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. Спб., 1992. С. 105–108.

[145] *Белоброва О.А., Матвеева Е.Н.* Арсений Сатановский (Корецкий) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 110–112.

[146] *Панченко А.М.* Епифаний Славинецкий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 309–313.

[147] *Матвеева Е.Н.* Дамаскин Птицкий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 247–248.

[148] *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 6. С. 310–311, 345–347; *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1883. Кн. 12. С. 489–495; *Каптерев Н.Ф.* О Греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской академии // Творения святых отцев в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. М., 1889. Кн. IV. С. 598–599, 621–622; *Смеңцовский М.* Братья Лихуды. С. 7–8; *Экономцев И.Н.* Предыстория создания Московской Академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов. С. 50; *Фонкич Б.Л.* Из истории греческо-украинско-русских культурных связей в первой половине XVII в. // Византийский временник. Т. 52. М., 1991. С. 141–147.

[149] *Зиборов В.К., Лобачев С.В.* Алексей Михайлович // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 70–72.

[150] *Белоброва О.А.* Морозов Борис (Илья) Иванович // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2: И–О. СПб., 1993. С. 362–363.

[151] *Ромодановская Е.К.* Стефан Вонифатьев // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3: П–С. СПб., 1998. С. 500–503.

[152] *Кашкин Н.Н.* Родословные разведки: Посмерт. изд. с портр. авт. / Под ред. Б.Л. Модзалевского. СПб., 1912. Кн. I. С. 402–449.

[153] *Бубнов Н.Ю.* Никон (в миру Никита Минов) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. С. 400–404.

[154] *Белоброва О.А.* Матвеев Артемон Сергеевич // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. С. 341–343.

[155] *Белоброва О.А.* Ордин-Нащекин Афанасий Лаврентьевич (во иночестве Антоний) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. С. 427–429.

[156] *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 6. С. 347; *Румянцева В.С.* Ртищевская школа // Вопросы истории. 1983. № 5. С. 182–183; *Челышев Е.П.* «Ртищевское братство»

в Андреевском монастыре // Рукописные собрания церковного происхождения в библиотеках и музеях России: Сб. докл. конференции 17–21 ноября 1998 года, Москва / Под общ. ред. прот. Бориса Даниленко. М., 1999. С. 67–70.

[157] *Каптерев Н.Ф.* О Греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской академии. С. 613–615; *Харлампович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, М.А. Голубев, 1914. Т. 1. С. 133–135.

[158] Житие Федора Ртищева // Древняя российская вилиофика. 2-е изд. Н.И. Новикова. М., 1791. Ч. 18. С. 402.

[159] *Киселева М.С.* Истоки российского образования во второй половине XVII в.: Малороссийское влияние // Философский век: Альманах. Вып. 28: История университетского образования в России и международные традиции просвещения. Т. 1 / Отв. ред. Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2005. С. 82–83.

[160] *Панченко А.М.* Голосов Лукьян Тимофеевич // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 214.

[161] *Панченко А.М. и др.* Симеон Полоцкий (в миру Самуил (Емельянович?) Петровский-Ситнианович) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. С. 362–379.

[162] *Исаченко-Лисовая Т.А.* Евфимий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1: А–З. СПб., 1992. С. 287–296.

[163] *Белоброва О.А.* Дамаскин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1: А–З. СПб., 1992. С. 246–247.

[164] *Панченко А.М. и др.* Сильвестр (в миру Семен Агафоникович Медведев) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3: П–С. СПб., 1998. С. 354–361.

[165] *Каптерев Н.Ф.* О Греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской академии. С. 606–613; *Смецовский М.* Братья Лихуды. С. 19–22; *Экономцев И.Н.* Предыстория создания Московской Академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов. С. 51.

[166] *Адам Олеарий.* Описание путешествия в Московию. М.: РусиЧ, 2003. С. 261.

[167] *Белокуров С.А.* Адам Олеарий о греко-латинской школе Арсения Грека в Москве в XVII в. / Реферат, чит. в заседании VII Археол. Съезда 7 авг. 1887 г. М., 1888; *Каптерев Н.Ф.* О Греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской академии. С. 598–603.

[168] *Каптерев Н.Ф.* Следственное дело об Арсении Греке и ссылке его в Соловецкий монастырь // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1881. Июль. С.70–96.

[169] *Лукичев М.П.* К истории школьного образования в России в XVII веке // Просвещение и педагогическая мысль Древней Руси (Малоисследованные проблемы и источники). М., 1983. С. 85–86.

[170] История создания Иверской обители на Валдае. (http://iveron.ru/main.php?id=history_iver).

[171] *Лукичев М.П.* К истории школьного образования в России в XVII веке. С. 86.

[172] *Фонкич Б.Л.* К истории организации славяно-греко-латинского училища в московской Бронной слободе в конце 60-х годов XVII в. // Очерки феодальной России: Сб. статей. Вып. 2. М.: УРСС, 1998. С. 205–206.

[173] *Горский А.* О духовных училищах в Москве в XVII столетии // Творения святых отцов в русском переводе с прибавлениями. М., 1845. Кн. 3. С. 168–171.

[174] *Харлампович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Казань, 1914. С. 387.

[175] Их публикация: *Фонкич Б.Л.* К истории организации славяно-греко-латинского училища в московской Бронной слободе в конце 60-х годов XVII в. С. 216–225.

[176] *Буланин Д.М.* Шматковский Иван Андреевич // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. Спб., 2004. С. 290–293.

[177] *Лаврентьев А.В.* К истории создания училища в московской Бронной слободе в XVII веке // История СССР / РАН. Ин-т рос. Истории. М.: Наука, 1991. № 3. С. 194–196.

[178] Переиздавались во второй половине XVII в. неоднократно, их общий тираж достиг 150 тысяч экземпляров.

[179] При нескольких переизданиях во второй половине XVII в. их общее число составило 300 тысяч экземпляров.

[180] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Третье изд. Paris: YMCA-PRESS, 1983. С. 30–81; *Адрианова-Перетц В.П., Воронин Н.Н., Еремин И.П.* [Введение: Литература кануна реформы (1640-е – 1690-е годы)] // История русской литературы: В 10 т. Т. II. Ч. 2: Литература 1590-х – 1690-х гг. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 129–181; *Зеньковский С. [А].* Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. München: Fink, 1970; *Панченко А.М.* Русская культура в канун Петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). 2-е изд. М.: Языки славянской культуры, 2000. С. 10–261; *Большаков В.П., Володина Т.В., Выжлецова Н.Е.* Своеобразие русской культуры в ее историческом развитии. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2002. С. 103–127; *Сазонова Л.И.* Русская культура конца XVII в. перед выбором пути // Человек между Царством и Империей: Сб. мат-лов междунар. конф. / Под ред. М.С. Киселевой. М.: РАН. Ин-т человека, 2003. С. 184–200; *Миндич Д.А.* Культура Москвы XVII века // Интернет-проект «История Москвы». (http://www.clio.orc.ru/hm14.htm).

[181] Публикация: *Каптерев Н.Ф.* О Греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской академии. С. 672–679.

[182] Публикация: *Смениовский М.* Братья Лихуды. Приложения. С. VI–XXVI.

[183] *Корсакова В.* Феодор Алексеевич // Русский биографический словарь: В 25 т. / А.А. Половцов. М., 1896–1918. Т. «Яблоновский – Фомин». С. 249–264.

[184] *Смирнов П., свящ.* Иоаким патриарх Московский. М., 1881.

[185] См., напр.: *Рогов А.И.* Школа и просвещение // Очерки русской культуры XVII века. Часть вторая. М., 1979. С. 142–154; *Володихин Д.М.* Книжность и просвещение в Московском государстве XVII в. М., 1993. С. 9–79; *Богданов А.П.* К полемике конца 60-х – начала 80-х годов XVII в. об организации высшего учебного заведения в России. Источниковедче-

ские заметки // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. М., 1986. С. 177–209.

[186] *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 2. Сергиев Посад, 1912. С. 319–320.

[187] *Фонкич Б.Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. (Типографская школа) // Очерки феодальной России: Сб. статей. Вып. 3. М.: УРСС, 1999. С. 152–168.

[188] *Экономцев И.Н.* Предыстория создания Московской Академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов. С. 53.

[189] *Фонкич Б.Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. С. 168–171, 203, 217–221.

[190] *Волков Л.В.* Типографская школа – первое крупное учебное заведение в России // Просвещение и педагогическая мысль Древней Руси (Малоисследованные проблемы и источники). М., 1983. С. 92; *Фонкич Б.Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. С. 209–210.

[191] *Фонкич Б.Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. С. 172–177, 224–227.

[192] *Каптерев Н.Ф.* О Греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской академии. С. 653–654.

[193] *Фонкич Б.Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. С. 157–161, 229–232.

[194] *Фонкич Б.Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. С. 180–185.

[195] Прежде его ошибочно отождествляли с другим московским греком – Мануилом Ивановичем Левендатовым (*Горский А.В.* О духовных училищах в Москве в XVII столетии. С. 174–175; *Экономцев И.Н.* Предыстория создания Московской Академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов. С. 53).

[196] *Волков Л.В.* Типографская школа – первое крупное учебное заведение в России. С. 92; *Фонкич Б.Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. С. 194–199.

[197] *Фонкич Б.Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. С. 199–201.

[198] *Рамазанова Д.Н.* Богоявленская школа – первый этап Славяно-греко-латинской академии // Очерки феодальной России. Вып. 7. М.: УРСС, 2003. С. 211–237.

[199] *Фонкич Б.Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. С. 204–205.

[200] *Белоброва О.А.* Головин Николай Семенов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 212; *Вознесенская И.А.* Николай Семенов Головин – духовный писатель конца XVII – начала XVIII века (проповедь как исторический источник) // Историография и источниковедение Отечественной истории. Сб. науч. ст. и сообщений. СПб., 2001. С. 36–41; *Рамазанова Д.Н.* Книги из собрания справщика книгопечатного двора Николая Семенова Головина (к истории частных библиотек конца XVII – начала XVIII в.) // Румянцевские чтения: Мат-лы междунар. конф. (11–13 апреля 2006) / Ред.-сост. Л.Н. Тихонова и др. М.: Пашков дом, 2006. С. 230–235.

[201] *Буланина Т.В.* Полетаев Федор Герасимов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. С. 257–258.

[202] *Белоброва О.А., Буланин Д.М.* Федот (Федор) Агеев // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. С. 80–82.

[203] *Буланин Д.М., Зиборов В.К.* Федор Поликарпов Орлов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. С. 105–130.

[204] Историческое известие о Московской академии, сочиненное в 1726 году от справщика Федора Поликарпова и дополненное преосвященным Смоленским Гедеоном Вишневским // Древняя Российская вивлиофика. 2-е изд. Н.И. Новикова. Ч. 16. М., 1791. С. 295–306.

Е. Л. Конявская

ВИЗАНТИЙСКАЯ ЧУДОТВОРНАЯ ИКОНА В ДРЕВНЕЙ РУСИ: ПРОБЛЕМЫ ВОСПРИЯТИЯ

Древнерусские литературные памятники и иные письменные источники содержат немало свидетельств о почитании русскими людьми греческих чудотворных икон и списков с них.

Такие иконы имелись в храмах и монастырях древнего Киева. Как можно понять из Жития Феодосия Печерского, образ Богоматери был в Киево-Печерском монастыре еще до построения каменного собора – в деревянном храме (во времена княжения Изяслава Ярославича). Икона чудесным образом из монастыря явилась в дом боярина Климента, не исполнившего обет (он обещал ей драгоценный оклад), и обратилась к нему, вопрошая: «Почте се, Клименте, еже обѣща Ми ся дати, нѣси Ми далъ?»[1]. Хотя происхождение этой иконы неизвестно, вероятность принадлежности ее греческому письму весьма велика. Позже, как говорится в Житии, Стефан, бывший как игумен монастыря свидетелем этих чудес, создаст церковь на Клове во имя Влахернской Божией Матери.

Киево-Печерский патерик рассказывает, что в 70-е гг. XI в. для строительства каменного храма Киево-Печерского монастыря в Киев приходят греческие мастера, принеся с собой Богородичную икону, которую дала им сама «Царица», чтобы она стала наместной в храме.

Константинопольские живописцы, которые позже придут для росписи храма, принесут мозаику, и ею будет украшен алтарь.

Оба образа проявят себя чудесно. «Писцы», увидев, что церковь больше, чем они рассчитывали, вознамерились отказаться от работы и вернуться обратно. Им явилась наместная икона Печерской церкви и обратилась к ним с увещеванием: «Человѣци, что всуе мятетеся, не покоряющееся воли Сына моего и моей? Истину вы глаголю: аще мене преослушаетеся и бѣжати восхощете, вся вы вземше и с лодиею положу въ церкви моей»[2]. Так через образ-икону с живописцами говорит сама Богоматерь. Надо сказать, что греки не очень

впечатлились видением, а продолжали попытки плыть обратно, но чудесной силой их ладья была принесена к монастырю. Столь же нёвосприимчивыми к чуду изображены и зодчие: с ними во Влахерне говорила Богородица, которую они в своем рассказе называют Царицей. Видимо, имелось в виду также чудесное воплощение иконы Богородицы (возможно, Одигитрии на троне, иконография которой будет воспроизведена в Свенской Печерской Богоматери). Киево-Печерским же подвижникам, в отличие от наивных и непонятливых греков, сразу открывается сакральная суть произошедшего с мастерами и художниками.

Чудеса от иконы происходят и позже: об этом повествуется в Сказании об Иване и Сергии, которые, войдя в церковь, увидели свет «паче солнца» от иконы и «въ духовное братство приидоста» (С. 16). Позже, после смерти Ивана, Сергий принес пред иконой Богородицы ложную клятву, не желая отдавать сыну Ивана порученное другом золото. Наказанный Богородичной иконой, он отдает золото, а перед иконой «оттолѣ не дадят клятися». Эта же икона исцеляет бесноватого в рассказе о Лаврентии затворнике.

Чудотворный мозаичный образ проявляет себя прямо на глазах трудящихся над мозаичным алтарем греческих мастеров, которым помогает будущий прославленный художник Алимпий. Из уст Богородицы вылетел белый голубь. Он летит «горѣ» и влетает в уста Спасовы (очевидно, в купол – Пантократора), затем вылетает вновь, облетает образы святых, которые, как можно понять, уже были написаны греческими мастерами. Живописцы сначала под воздействием света, который был «паче солнца», пали ниц. Но желание видеть чудо было столь сильно, что они вскоре приподняли свои головы, а затем и попытались, приставив лестницу, поймать голубя, причем стоявшие внизу кричали тем, что на лестнице: «Имѣите, имѣите!». То есть греки вновь оказываются неспособными сразу осознать чудо, в то время как Алимпий понимает, что в церкви, которую расписывают, пребывает Святой Дух.

С самого раннего времени было развито почитание икон и в Новгороде. Наиболее богата разнообразным материалом, позволяющим судить о русской рецепции византийской сакральной живописи, «Книга Паломник» Антония Новгородского[3], где наряду с описаниями святых мощей и христианских реликвий неоднократно упоминаются феномены изобразительного искусства (свыше 20 упоминаний). Сам автор памятни-

ка, Антоний также может служить примером достаточно показательным. Он человек, безусловно, образованный, но примет постриг лишь по возвращении из Царьграда, стало быть, представляет «внешний» по отношению к церкви мир.

Где-то он лишь называет икону или фреску: «і ту стоитъ икона святаго Григория»[4]; «надъ нимъ же стоитъ икона Іоана Крестителя» (С. 22). Иногда особо отмечает размер: «икона велика Пречисты Богородицы», «образъ Спасовъ великъ мусию». Чаще же всего Антоний говорит о связанных с образом чудотворениях. В отличие от произведений подобного типа (четырех известных «Анонимов» – латинских версий греческого указателя святынь, самый ранний из списков которых датируется началом XII[5]), он не стремится рассказать сюжет легенды, а лишь обозначает его, дабы точно идентифицировать чудотворный образ[6]. Стало быть, Антоний не сомневается в том, что русскому читателю данные сюжеты хорошо известны. Таковы знаменитые образы: Христа Спасителя, посланный патриархом Германом по морю в Рим; Богоматери с Христом, источавший слезы (по-видимому, Богоматерь Иерусалимская); Спаса, отданный христианином Феодором «въ поручение». Должны быть известны на Руси, по мнению Антония, и два сходных чуда от икон Спаса и Богородицы – о нанесении «жидовином» раны образу и истечении из образа крови. Причем в одних случаях автор «Паломника» только упоминает о чуде: «икона Спасова, юже послалъ святыі Гермонъ чрезъ море безъ корабля посолствомъ въ Римъ, і блюдома въ мори» (С. 2); «ту же икона есть, въ ню же уразилъ жидовинъ (*Муз.* – ножемъ) Христа в гортань» (С. 16); «ту есть во прикупной образъ Спасовъ, его же Феодоръ християнинъ далъ въ поручение жидовину Авраамию» (С. 21). В других – говорит о традиции почитания образа. Так, после того, как Антоний упомянул чудотворный образ – «икону Пресвятыя Богородицы, держащую Христа, въ того Христа жидовинъ ударилъ ножемъ в гортань, і изошла кровь», автор сочинения сообщает о том, что он с другими паломниками, как заведено в Святой Софии, «кровь же Господню, изшедшую изъ ыконы, цѣловали есмя во олтари маломъ» (С. 2). Подобным же образом строится рассказ о плачущей Богоматери Иерусалимской: кратко описав образ – «икона велика Пречисты Богородицы держащи Христа; і шли слезы отъ очию ея на очи Христа Бога нашего», – Антоний поясняет, что «воду от неи» дают «на помазание всѣмъ человѣкомъ» (С. 4).

Есть примеры иного рода: о легенде почти ничего не говорится, а характер почитания раскрывается подробно. Наиболее яркий образец – икона Николы «Проби-лоб»: «А вне Златыхъ вратъ святыі Никола пробилобъ, и прокована вся икона сребремъ і позлачена. А когда царь приидетъ, і тогда открываютъ сребро, и цѣлует царь во главу, отнюду же кровь шла, и паки покрываютъ сребромъ» (С. 37). По всей вероятности, Антоний не смог узнать историю чуда от иконы, но либо наблюдал, либо слышал в подробностях о традиции ее почитания[7]. Фреска, изображающая Стефана-первомученика не описывается вовсе, а говорится только: «Предъ нимъ же подымаютъ кандило» (С. 16), – и поясняется, что образ исцеляет глазные болезни.

Упоминание о знаменитой Одигитрии, созданной евангелистом Лукой, кратко и представляет собой одно из «темных», возможно, испорченных мест памятника. «Целовали же есмя и образъ Пречистыя Богородицы Одигитрия, юже святый апостолъ Лука написалъ, иже ходитъ во градъ и Пятерицею в Лахерную святую, к ней же Духъ святый сходитъ», – так передает эту фразу П. С. Савваитов[8]. Х. М. Лопарев же считал, что текст начиная с «иже ходитъ во градъ Пятерицею...» уже не относится к сюжету об иконе. Он утверждал, что Антоний приложился к образу в монастыре. Однако большинство исследователей придерживаются иной точки зрения, близкой к трактовке П. С. Савваитова. Так, И. А. Шалина пишет, что Антоний мог видеть икону во Влахернском дворце, куда она переносилась на 5-й неделе Поста[9]. Действительно, разбивка текста П. С. Савваитовым представляется более логичной, поскольку едва ли новая фраза может начинаться с «иже», к тому же непонятно кто «ходитъ во градъ (*вар.* – по граду)», если не «Вторничная» икона. Трудно объяснить, однако, упоминание далее «Лахерны святой» (так могла называться Влахернская церковь, а не Влахернский дворец). Н. П. Кондаков писал, что Антоний «смешивает, или, вернее, сливает в одно, что он видел во Влахернской церкви и Халкопратийской, а равно и поблизости последней», а также Большой и Влахернский дворцы[10]. Х. М. Лопарев счел, что упоминание здесь Влахернской церкви – ошибочная интерполяция, а слова о схождении Святого Духа относятся не к иконе, а принадлежат той же интерполяции и касаются Влахернской церкви. Тем не менее сам же Х. М. Лопарев приводит слова папы Фомы Маврокена, который не разделяет мнения греков о том, что «на этой иконе по-

чивает Духъ блаженной Марии» (С. XCI). Слова папы свидетельствуют о схождения Духа, в представлении византийцев, именно на икону[11]. В отношении же упоминания Влахернской церкви речь может идти скорее не об интерполяции, а о каком-то сбое в логике изложения или смешении храмов (как полагал Н.П. Кондаков), поскольку и далее Антоний продолжает говорить о Влахернском храме, где хранятся риза, посох и пояс Богоматери. Таким образом, здесь упомянута и чудотворная природа иконы («Дух Святой сходит») и особенности ее почитания – периодическое перенесение ее во Влахернский дворец.

И лишь в некоторых случаях автор «Паломника» раскрывает сюжет легенды подробно. Таков рассказ об образе Христа, у которого перст правой руки не написан, а «скованъ сребрянъ і позлащенъ» (о нем будет сказано ниже). Передается, как считал Н.П. Кондаков, и «свежая легенда»[12] о попе, который за усердное каждение перед мозаичном образом Христа услышал глас, исходящий от образа: «"іс пола ити дѣспода"; і потомъ в третиі день пославленъ (*вар.* – поставленъ) бысть патриархомъ» (С. 20). Кратко, но от начала и до конца рассказывается чудо от иконы Христа из монастыря архангела Михаила (в Гестиях?): «къ нему же пошелъ бѣ человѣкъ въ ротѣ не по правдѣ, і отвратилъ Христосъ лице свое отъ него»[13] (С. 36). Описывается и чудо, которое, видимо, Антоний наблюдал сам – от настенного изображения Иоанна Предтечи в церкви Богородицы на Испигасе: «...выросло у него изъ чела трояндофиловъ цвѣть, въ сыропустную недѣлю, аки сыръ бело, і идоша вси гражане на видѣние то і на покланение; стояло то знамение крестаобразно до Коньстянтина і Елены»[14] (С. 34).

Иконография же Антонием описывается редко, и лишь в некоторых случаях такие описания могут быть ценны для истории живописи. Так, о мученике Георгии Царьградском Антоний пишет: «...а образъ его аки святаго Мины» (С. 26). Это должно означать, что мученик Георгий в Новгороде был мало известен, а образ св. Мины знали. Действительно, изображение св. Мины было в медальоне северо-восточного столба новгородского Спасо-Нередицкого храма.

Наибольший интерес представляют рассказы Антония о его наблюдениях над непосредственной работой иконописцев[15]. Он говорит о том, что рядом с алтарем «поставлена икона велика святыхъ Бориса і Глѣба» (С. 16). Далее текст отличается по спискам и требует толкования. Чтение двух списков

первой редакции (самый ранний РГБ. Муз. № 10261 и ГИМ. Музейск. № 1428): «...и ту иконы мѣняють писци». Второй ранний список РНБ. Q. XVII. 184 дает чтение «и ту икону меняють писцы», остальные три – «и ту имѣют писцы». Первый вариант текста представляется более исправным и может быть интерпретирован как свидетельство о том, что на этом месте иконописцы продают иконы[16]. Х. М. Лопарев, однако, предлагал другое объяснение: с вышеупомянутой иконы Бориса и Глеба как с образца иконописцы делают копии, «которые продают богомольцам» (С. CXXI). Подобное толкование возможно, но менее вероятно, т. к. едва ли потребность в копиях этого образа была столь велика.

Новгородский паломник наблюдает за работой иконописца Павла Хитрого, который создает роспись Крестильницы, освященной во имя Иоанна Предтечи. Иоанн здесь, по словам русского паломника, написан «со дѣяниемъ»: наряду с центральной сценой «Крещения» Павел изобразил, «...как Іоанн училъ народы і как младые дѣти металися в Іордан, і людие» (С. 17). Подробность описания, видимо, связана с тем, что такая иконографическая композиция «Крещения» встречается редко. Возможно, именно так надо понимать слова автора «Паломника» «і нѣту таково писмени (*вар.* – нигдѣ)». Из древних изображений, близких к описываемому Антонием, можно назвать миниатюру Ватиканского евангелия (Urbin № 2) 1128 г. и, более проблематично, – пропавшую во время Великой Отечественной войны икону из Киева (собр. МКДА) «Искушение и Крещение Христа»[17]. Однако заявление, что «таково писмени» нет нигде, из уст Антония слышать удивительно, ибо примерно в это же время в близкой иконографии появляется фреска «Крещение» в росписи новгородской церкви Спаса на Нередице[18]. Роспись храма была закончена в 1199 г., мы точно знаем, что в Константинополе Антоний был в 1200 г. (но отправился туда, разумеется, гораздо раньше), стало быть, во время своего пребывания в Царьграде он мог не знать о фреске в Новгороде. Но ко времени оформления своего сочинения (что происходило, безусловно, уже по возвращении в Новгород) он не мог не видеть новую роспись новгородского храма[19]. Можно предположить, что автор «Паломника» в большинстве случаев не вносил в свои константинопольские записи существенных добавлений, ограничившись лишь незначительной их обработкой. Но возможно и другое объяснение: Антоний имел в виду, говоря, что такого «писмене» нет больше нигде, не столько ха-

рактер иконографии сюжета «Крещение», сколько то, что Павел Хитрый в той же композиции представил еще и «как Іоанн училъ народы»[20], соединив таким образом два сюжета.

Интересно упоминание и другой, более ранней, работы живописца Павла – иконы Христа, которая стоит в Святой Софии «до днесь». Антоний особо обращает внимание на то, что Павел «со драгимъ камениемъ і со жемчюгомъ вапъи стеръ на одномъ (*вар.* – единомъ) мѣстѣ» (С. 17). Х. М. Лопарев полагал, что художник растирал «различные краски на одном месте, не смешивая их» (С. CXXI), а жемчугом и каменьями лишь украсил образ[21]. Думается, правильную интерпретацию (посредством расстановок знаков препинания) дал в своей публикации П. И. Савваитов: новгородца поразила техника добавления драгоценных (или полудрагоценных) камней и жемчуга при «стирании» красок. Едва ли об этой особенности красок Антоний мог догадаться, лишь видя эту икону. Более логично предположить, что такие пояснения сделал ему сам Павел в то время, когда русский паломник наблюдал за его работой в Крестильне.

«Темным» представляется текст о патриархе, вклинивающийся в рассказ о Павле: «И ту же есть древа, и чинитъ въ нихъ патриархъ ікону святаго Спаса 30 лакоть возвышѣ» (С. 17). Комментируя этот текст Х. М. Лопарев писал: «...Мы теперь узнаем, что и сам патриарх Иоанн Каматир (1198–1206) занимался иконописью» (С. CXXXI). Более подробно высказывается Э. А. Гордиенко: «Он (Антоний. – *Е. К.*) видел стоявшего на лесах ("древах") патриарха (Иоанна X Каматира, 1198–1206), "чинившего" икону Спаса»[22]. Такое понимание вполне закономерно, но несколько удивляет, что патриарх влез на леса (причем очень высоко) и трудится там над иконой. По всей вероятности, речь идет о фреске, находящейся на большой высоте[23] (слово «икона» имело широкое значение – как «образ» вообще). Вместе с тем непросто адекватно определить смысл слова «чинитъ», т. к. словари не предлагают для него значений, связанных как с занятием живописью, так и с поновлением старого изделия (такое значение слово приобретает гораздо позже). Все случаи употребления этого слова в «Паломнике» – это значение «делать» в смысле некоего физического действия.

Вспоминает будущий новгородский владыка имена и давних живописцев: кроме вышерассмотренного сюжета об Одигитрии, созданной евангелистом Лукой, он говорит о Лазаре-иконописце[24], который «первѣе написалъ во Царѣградѣ во

святѣі Софиі во олтари святую Богородицу, деръжащую Христа, і два аггела» (С. 35). Наконец, с работой живописца связано чудо о нескромно похвалившем себя создателе мозаичного изображения Спаса (легенда о писце, не дописавшем палец Христа), по юмору и живости под пером Антония напоминающее устный анекдот. «Господи, како еси живъ былъ, тако же Тя есмь написалъ!» – восклицает живописец. И в ответ слышит: «А когда Мя еси виделъ?»[25] (С. 7).

Анализ «Паломника» позволяет заключить, что русский человек был подготовлен к восприятию византийской храмовой живописи. Очевидно, что в отношении восприятия икон и практики их почитания в греческой и русской традиции отличий ни в ментальности, ни в практике не было. Икона – как в византийских постиконоборческих трактатах, так и в восприятии русского человека – важна как «образ первообраза». «Ветхие» иконы, на которых изображение стало настолько неясным, что «не знати святых», используют при приготовлении мира. Как и другие чудотворные феномены, икона исцеляет и помогает в беде, но, кроме того, одушевляясь первообразом, проявляет себя почти телесно: плачет, передвигается, кровоточит, отворачивается. Работа самих живописцев вызывала у Антония большой интерес. Приобретенные знания и художественный вкус скажутся в его дальнейшей деятельности как новгородского владыки, развивающего церковное строительство и иконописание.

Чудо от прославленного образа – «Богоматери Знамение» – запечатлено в легенде, которая складывалась в Новгороде в несколько этапов после чудесного избавления города, осажденного суздальскими войсками в 1170 г. Будучи двусторонней и выносной, древняя икона, списанная с византийского оригинала, была установлена на остроге и после того, как стрелы полетели с неприятельской стороны, «аки дождь умножен», повернулась «лицемъ на градъ», а на врагов пала тьма, что позволило новгородцем, выйдя из города, победить огромное войско. Трехъярусные иконы, посвященные этому чуду, возникли, видимо, позже письменных памятников. По крайней мере, до нас не дошли произведения раннее XV в. Э.С. Смирновой показано, что на иконографию этих икон (всего их известно 7) повлияла византийская традиция миниатюр, изображений на золотых монетах, где представлены процессии с иконами, иконы на городских стенах, моления перед иконой, войска перед битвой и во время битвы. В частности, эта традиция мо-

жет быть проиллюстрирована миниатюрами Хлудовской псалтыри IX в.

Подобная же картина складывается и в отношении восприятия и почитания на Руси других чудотворных византийских образов. В третьем центре Древней Руси – Владимире формируется культ почитания знаменитой Владимирской иконы Божией Матери. Сама икона в Цикле сказаний о ней не описывается, что, впрочем, может свидетельствовать лишь о том, что такое описание представлялось создателям текстов излишним. Андрей Боголюбский сначала слышит рассказ о чудесах, творимых образом, (в первую очередь, его движении), а затем сам идет в монастырь смотреть иконы, и «си же икона, яко прешла бѣ всѣх образовъ»[26] – она восхитила князя и, возможно, тем самым «выбрала» его, ведь ее чудеса в Вышгородском монастыре как раз были связаны с движением, когда икона сама определяла, где ей быть. Стремление иконы переменить свое местоположение реализовалось в переходе ее из киевского монастыря во Владимирскую землю к Андрею Боголюбскому.

Слияние образа и самой Богородицы в сознании книжника демонстрирует третье чудо, где образ Божией Матери проявляет себя телесно: больной протягивает к иконе усохшую руку, и «Г(о)с(по)жа же Б(огороди)ца с(вя)тая рукою своею яты за руку его»[27].

По легенде, запечатленной в проложной статье на 1 августа, в том числе вошедшей и в Цикл сказаний о Владимирской Божией Матери, празднование Всемилостивому Спасу и Богоматери было установлено как совместная акция византийского императора и патриарха и Андрея Боголюбского в честь одновременной победы византийских и русских войск над врагами-нехристианами. Многое в традиции почитания Владимирской Богоматери было заимствовано из византийского культа «Вторничной иконы». По образцу Одигитрии Владимирская икона была выносной, чудотворной была вода от ее омовения. Наконец, рассказы о «Вторничной иконе» и сюжет о чуде от ризы Богоматери, послужившей основной иконографии «Положение ризы», вошли в состав Цикла о чудесах Владимирской Богоматери[28].

В древнерусских текстах довольно редко встречаются прямые оценки феноменов иконописи и храмовой живописи: Русь усвоила основные принципы почитания иконы как Образа, главное значение которого заключено в сакральности этого феномена. Однако отыскать подобные высказывания все же

возможно. Так, встрече иконы «Страшный суд», посланной патриархом великому князю тверскому Михаилу Александровичу, отведено центральное место в повествованиях о его преставлении. Безусловно, Михаилу Александровичу важен сам факт дара патриарха с его благословением – «животворивой иконы, еже от святаго мѣста»; он дает обет, что уйдет в монастырь после встречи образа. Но вместе с тем подчеркивается, что икона, «преоудивлено и преславно съдѣлание имѣющи»[29]. Подобного рода «эстетические» высказывания древнерусских авторов об иконах еще подлежат дальнейшему исследованию.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1. С. 400.

[2] Древнерусские патерики / Изд. подгот. Л.А. Ольшевская и С.Н. Травников. М., 1999. С. 15.

[3] Памятник дошел до нас в 9 списках, 6 из которых представляет полную Первую редакцию. Наиболее ранние и исправные – списки XVI в. РГБ. Муз. № 10261 и РНБ. Q.IV.412.

[4] *Лопарев Х.М.* Книга паломник: Сказание мест святых во Царьграде Антония, архиепископа Новгородского в 1200 г. // Православный Палестинский сборник. СПб., 1899. Т. 17. Вып. 51 (3). С. 7 (далее ссылки на это издание в скобках в тексте).

[5] Это так называемые Английский аноним, Аноним Меркати, Аноним Ламброса и Таррагонский аноним (см. об этом: *Мельникова Е.А.* Святыни Константинополя в древнескандинавском трактате // Родное и вселенское. К 60-летию Н.Н. Лисового. М., 2006. С. 222–223).

[6] Очень близкую картину представляет скандинавский трактат «О перечислении городов и местах упокоения святых людей», исследованный Е.А. Мельниковой. По заключению последней, его «автор не пересказывает легенды, а лишь кратко упоминает о них. В некоторых случаях он сопровождает название реликвии комментарием, поясняющим отличительную особенность предмета и вызванным прямой необходимостью: без него будет неясно, почему предмет является реликвией» (*Мельникова Е.А.* Святыни Константинополя в древнескандинавском трактате. С. 228).

[7] Надо отметить, что такой характер текстов об иконах в «Паломнике» не отличается от описаний иных реликвий. Точно так же в памятнике после называния реликвии идет упоминание о связанном с ней библейском сюжете и сообщается о традиции почитания или празднования.

[8] *Савваитов П.* Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия. СПб., 1872. Стб. 95.

[9] См.: *Шалина И.А.* Реликвии в восточнохристианской иконографии. М., 2005. С. 268. Примеч. 36.

[10] См: *Кондаков Н.П.* Византийские церкви и памятники Константинополя. М., 2006. С. 100.

[11] Таким же образом (как схождение Духа на икону) трактует этот оборот и Э.А. Гордиенко (см.: *Гордиенко Э.А.* Древнейший русский про-

лог и участие новгородского архиепископа Антония в его создании // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2007. № 4 (30). С. 20).

[12] «Свежая еще, по-видимому, во времена нашего паломника легенда побудила его упомянуть образ» (*Кондаков Н.П.* Византийские церкви и памятники Константинополя. С. 76).

[13] В Таррагонском анониме рассказывается легенда, в которой присутствует тот же мотив «отвращения лика», но касается она образа Богоматери, и чудо не связано с нарушением клятвы (см.: Таррагонский аноним. «О граде Константинополе». Латинское описание реликвий XI века / Пер., предисл. и коммент. Л.К. Масиеля Санчеса // Реликвии в Византии и Древней Руси: Письменные источники / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2006. С. 182–184).

[14] Х.М. Лопарев дал этому тексту обширное, но, как представляется, надуманное толкование. По его мнению, крестообразный цветок должен был для греков «знаменовать крестоносную армию (крестообразно), появившуюся на Востоке для борьбы с мусульманским господством в Палестине (розовый, красный цвет), но изменившую своей задаче и направившуюся на христианскую священную империю (белый цвет). Трехмесячная продолжительность чуда могла знаменовать трехмесячное сидение латинян под Цареградом» (С. CV). Далее исследователь обнаруживал перекличку символов с Войной Алой и Белой розы и т. д.

[15] Безусловно, за работой художников Антоний мог наблюдать и в Новгороде. Наряду с периодически собираемыми артелями для росписи того или иного храма, в Новгороде жили и постоянно трудились, выполняя конкретные заказы, иконописные мастера. Приезжали и греки (см. об этом: *Янин В.Л.* В мастерской средневекового новгородского художника Олисея Гречина // Наука и человечество. М., 1981. С. 37–53; *Колчин Б.А., Хорошев А.С., Янин В.Л.* Усадьба новгородского художника XII в. М., 1981; *Янин В.Л.* К истории создания нередицкой живописи // Средневековый Новгород. М., 2004. С. 171–188; *Гиппиус А.А.* К биографии Олисея Гречина // Церковь Спаса на Нередице: от Византии к Руси. М., 2005. С. 99–114). Поинтересоваться работой царьградских художников новгородцу было вполне естественно.

[16] См. о таком значении слова «мѣнити» в отношении икон: *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. II. Ч. I. Стб. 241.

[17] Икона в числе других была привезена П. Успенским из монастыря Св. Екатерины Синая. Считается, что она вместе с иконой «Рождество» составляла диптих. Икону датировали по-разному (от XI – до XVII в.) О.Е. Этингоф относит ее, основываясь на данных ее пары – «Рождества», к первой половине XII в. (см.: *Этингоф О.Е.* Византийские иконы VI – первой половины XIII века в России. М., 2005. С. 384–385, 648).

[18] Иконография не тождественна указанным греческим изображениям (которые между собой довольно близки). Группы людей, их действия и расположение на фреске Спаса-Нередицы иные.

[19] О связи в дальнейшем Антония с Нередицким монастырем свидетельствуют события 1219 г., когда новгородцы возвращают на архиепископство Митрофана. Антоний после заявления новгородцев: «поиди, гдѣ ти любо», идет из Торжка «в Новъгород къ святому Спасу в Нередицех» (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 1950. С. 261).

[20] Хотя надо отметить, что Иоанн Креститель на новгородской фреске представлен со свитком – символом его проповеди о Христе.

[21] Исследователь считал также, что и образ Христа, и вышеупомянутый образ Иоанна Предтечи с деяниями помещались на одной иконе. Однако Антоний говорит, что Иоанн Предтеча пишется на его глазах («при моемъ животѣ»), а икону Спаса Павел написал «преже», но она «стоит» в Софии «до днесь».

[22] *Гордиенко Э. А.* Древнейший русский пролог и участие новгородского архиепископа Антония в его создании. С. 19.

[23] Благодарю И. А. Кочеткова за консультацию.

[24] О внесении впоследствии его памяти в новгородский пролог см.: *Гордиенко Э. А.* Древнейший русский пролог и участие новгородского архиепископа Антония в его создании. С. 20.

[25] Трактовка этого предания, предложенная Ж. Дагроном: «Сходство было совершенным, но не живописец был этому причиной» (*Дагрон Ж.* Священные образы и проблема портретного сходства // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 20), – представляется несколько прямолинейной.

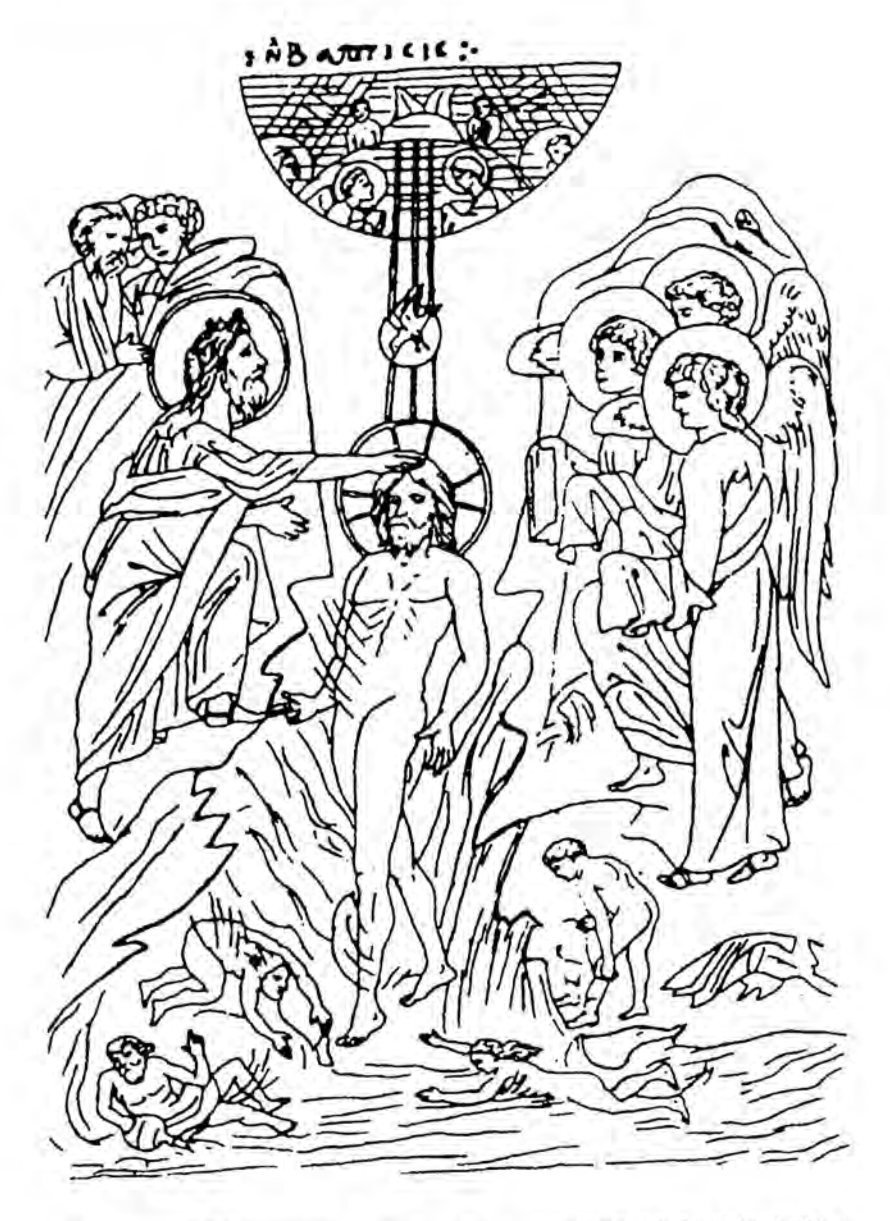
[26] Чудотворная икона в Византии и древней Руси. С. 504.

[27] Там же. С. 505.

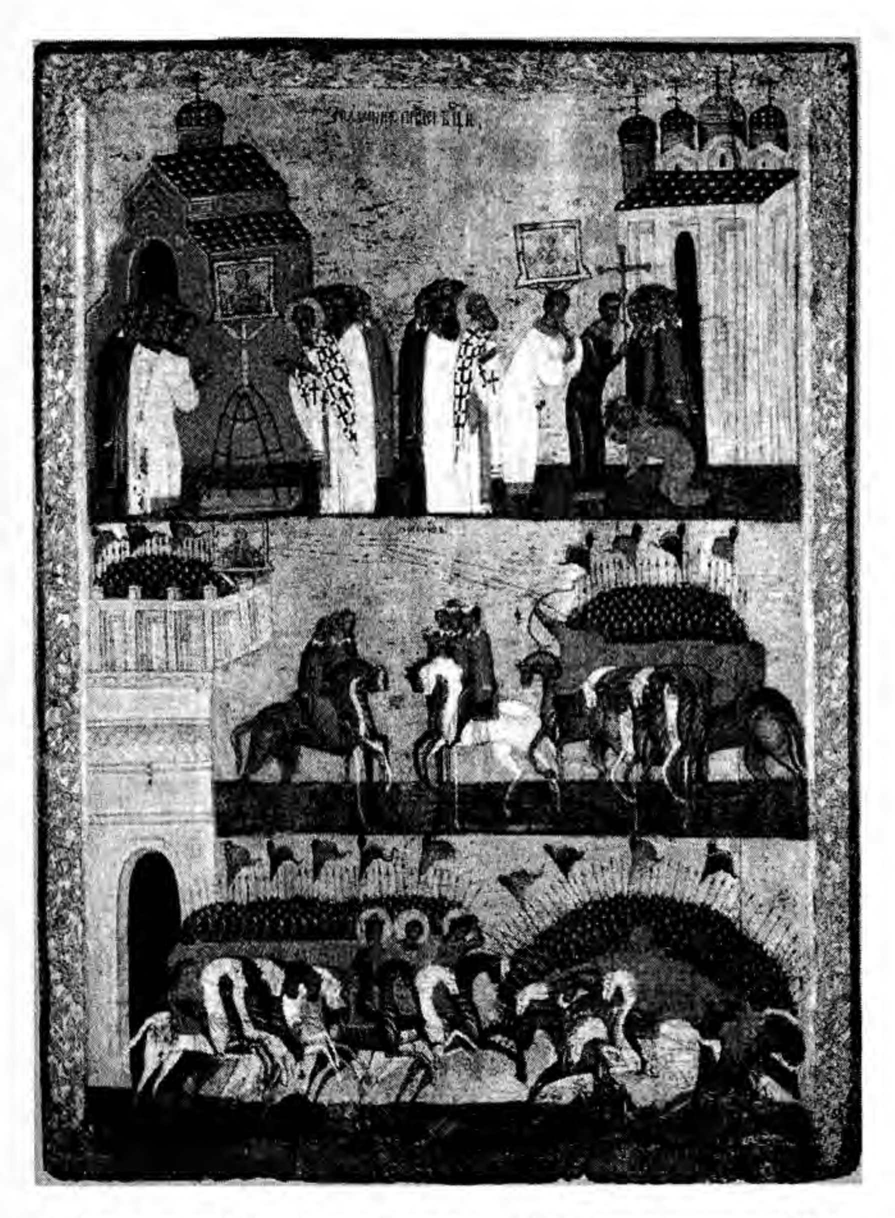
[28] См. подробнее: *Конявская Е. А.* История сложения Цикла сказаний о чудесах Владимирской Божией Матери и его судьба в XV–XVI вв. // Религии мира: история и современность. 2005. М., 2007. С. 22–39.

[29] ПСРЛ. Пг., 1922. Т. XV. Вып. 1. Стб. 169.

«Крещение». Роспись храма Спаса на Нередице. 1199 г.

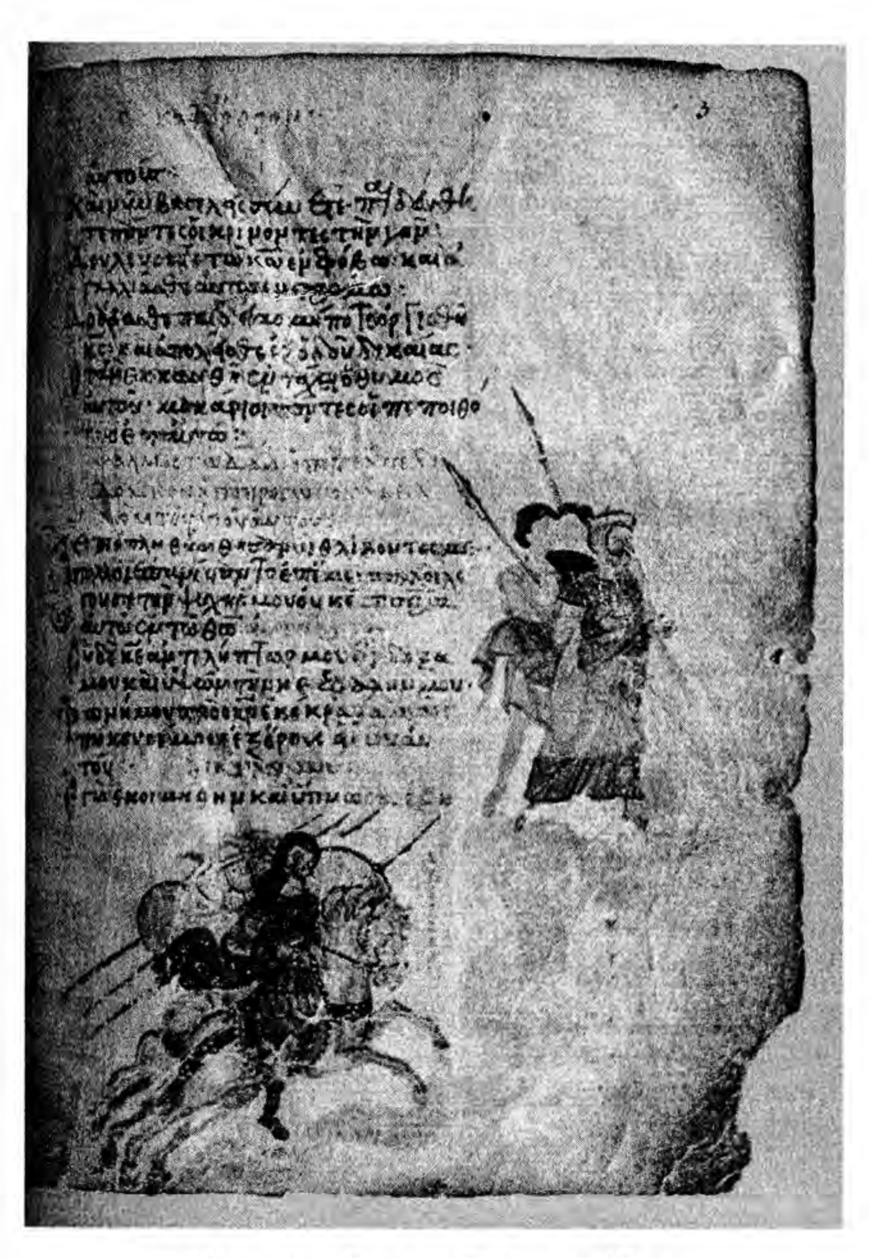


«Крещение». Миниатюра Ватиканского евангелия (№ 2 Urbin) 1128 г.



«Чудо от иконы Богоматери Знамение». ГТГ. Первая половина XV в.

Миниатюра Хлудовской псалтыри. IX в.



Миниатюра Хлудовской псалтыри. IX в.

ПОЭТИКА

А. С. Демин

К ВОПРОСУ ОБ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОСТИ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. Произведения XI – середины XIV вв.

Изобразительность повествования является ценной, притом хорошо осознанной писателями эстетической чертой литературы Нового времени, а древнерусская литература вполне могла обходиться без изобразительного повествования, довольствуясь лишь общей его выразительностью. Но отрицать эпизодическое появление изобразительных выражений, а иногда и изобразительных отрывков в памятниках просто невозможно.

Все дело в том, что же именно обозначать термином «изобразительность». Определения этого феномена настолько расплывчаты и разноречивы, что лучше всего руководствоваться практическими упрощениями, подходящими для нашей работы. Под предметностью и даже под *изобразительностью* (слабой) мы понимаем предметную детальность характеристик, т. е. *предметные мотивы* в описаниях отдельных объектов или предметные сквозные темы о том или ином объекте в произведениях, а как целое – предметные миры произведений, чего в древнерусской литературе немало и о чем в основном пойдет речь при разборе древнерусских памятников.

Под *художественной изобразительностью* же мы понимаем явление семантически более яркое, чем предметная описательность. Тут выделяются два вида явлений. Один вид явлений мы называем *изобразительными мотивами*, которые находим в тех частях или отрывках древнерусского произведения, где автором не просто названы предметные детали некоего объекта (героя, события и пр.), но этому объекту приданы необычные, даже фантастические качества, не соответствующие привычной реальной действительности.

Вот, например, рассказ о рождении Иисуса Христа в апокрифическом «Евангелии Иакова», переведенном на Руси рано,

возможно до XII в.[1] Иосиф ввел беременную Марию в вертеп и пошел искать повитуху; и, как он рассказал, «възрех на небо и видех кругъ солнечьныи стоящь; и видех птица небесныа молъчаща; и, позревъ на землю, и видех делателя възлежаща и не делающа делъ своих; и рукы их въ опаницах почрьплюще и къ устом не приношаху; и жующе, не проглотяхуть; но всем очи бяху на небо зряще; и видех овца женомы, и стояху, не идуще; и възведе пастырь руку, хотя ударити овца, и рука его стояше горé; и позрех в потокъ, и видех уста козлищь прилежаща к воде и не пьюща»[2], – странно застыл мир, окружавший Иосифа; застыл даже сам Иосиф: «идыи, не идях». Это художественный изобразительный мотив необычного мирового замедления в ожидании рождения Христа.

В единую изобразительную тему могли сцепляться предметные детали и мотивы на протяжении произведения, причем мотивы или темы могли быть слабыми в предметном отношении, но одновременно в чем-то все-таки изобразительными. Подобные случаи нередки в оригинальных древнерусских произведениях, в чем также можно будет убедиться далее.

Но есть еще другой вид художественной изобразительности, представленный простейшими *художественными образами*, – возникают они, когда у автора один предметный объект ассоциируется с другим предметным объектом, порождая образ-«кентавр» того, что не существует в реальности.

Образы-«кентавры» довольно редки, бедны и чаще всего неоригинальны в древнерусской литературе. Приведем лишь элементарный пример из переводного же апокрифа – «Слова о трех мнисех» (или «Жития Макария Римского») XIII–XIV вв.: у отшельника Макария рядом с его пещерой жила львица с двумя львятами, и когда Макарий согрешил с блудницей, то, по рассказу Макария, «лвища разъгневашася на мя и киваста на мя главами своими, видяще грехъ мои, и звахъ я, и не идоста ко мне. Умолихъ я, и повелехъ имъ ископати яму при угле внутрь пещеры. Ископаста яму когты своими... и придоста лвища, плачющася о мне, и загребоста мя въ яме» (141, стб. 2), – огорченные львы здесь явно очеловечены. Образ очеловеченных львов традиционен и встречается, в частности, уже в «Синайском патерике» XI в.

Образы также могли сцепляться в единую изобразительную тему в произведении, но уже в гораздо более поздней литературе.

Все наши наблюдения не сводятся лишь к инвентаризации предметных и изобразительных деталей, мотивов, тем и образов в памятниках. Мы пытаемся установить причины появления элементов художественной изобразительности или картинности у древнерусских авторов (их *умонастроения*) и даже стараемся предположить, было ли и каким было сообщество писателей в Древней Руси, использовавших способы художественной изобразительности.

Намеченный нами подход в чем-то подтверждает и дополняет, но не отменяет и не подменяет собой других характеристик памятников другими исследователями, в конечном же счете – позволяет оценить перспективу связи литературы древнерусской с литературой Нового времени, чем успешно уже занимались Ф. И. Буслаев, И. П. Еремин, Д. С. Лихачев.

1. Переводная литература: изобразительное разнообразие

Богатейшей предшественницей оригинальной древнерусской литературы явилась литература переводная, и естественно начать наше исследование изобразительности с переводной литературы. Мы ограничимся наблюдениями над небольшим, но, на наш взгляд, изобразительно типичным материалом – «Успенским сборником» с переписанными в нем житиями, апокрифами и поучениями; разнообразными апокрифами, изданными Н. С. Тихонравовым; отчасти «Хроникой» Георгия Амартола и отчасти же «Шестодневом» Иоанна Экзарха.

Пространные описания строений, одежд, вооружений, войск, болезней, знамений и пр. в переводных памятниках большей частью были фактографичны и почти или вовсе не изобразительны. И все же своего рода «блестки» изобразительности в виде традиционных предметных сравнений, формул и выражений были рассеяны по множеству переводных текстов. Разнообразные «блестки» в описания людей или предметов вносились, например, сравнениями со снегом. Конечно, поминалась белизна снега: «одежа его бела, яко снегъ» (Слово Иоанна Златоуста от сказания евангельского в Успенском сборнике[3]); «одение его бело, яко снегъ» (Слово Григория Антиохийского на погребение и воскресение Иисуса Христа в Успенском сборнике, 398); «пътице... белы, яко и снегъ» (Хождение Агапия в рай в Успенском сборнике, 468); «церкы видима, яко снегъ на горе высоце лежащь видети бяше, зане белыми мраморы уставлена» (Хроника Георгия Амартола[4]) и т. д. Белизна сне-

га служила мерилом белизны: «лежаще хлебъ... белеи снега» (Хождение Агапия в рай в Успенском сборнике, 470); «явиша же ся душа ихъ... паче же седмерицею белеиша, яко и снегъ» (Мучение Вита, Модеста и Крестяниция в Успенском сборнике, 229); «яви же ся душа его седмицею белеиши снега» (Мучение Еразма в Успенском сборнике, 220). Одновременно авторы отмечали не собственно белизну, а сияние снега: «свьтяше же ся тело его, яко снегъ» (Мучение Вита и др. в Успенском сборнике, 227); «акы снегъ сияющааго ся бисьра» (Слово Иоанна Златоуста о собрании собора на Господа в Успенском сборнике, 316). Кроме белизны и сияния авторы иногда припоминали жгучую студеность снега («раждьженая риза, въ ню же й облекоша, бысть студена, яко снегъ» – Мучение Еразма в Успенском сборнике, 215) или быстроту его таяния («тело его растаяше ся, яко снегъ отъ уга» – Мучение Христофора в Успенском сборнике, 187).

Множество иных предметных сравнений и сопоставлений, особенно бытовых, регулярно употреблялось в переводных памятниках, а затем перешло и в произведения собственно древнерусские.

Переводная литература использовала и более развернутый вид изобразительных средств – изобразительные мотивы, составлявшие резкий контраст обычному или привычному в жизни, придававшие остроту сюжетам. Например, на контрастном фоне прекрасной погоды отчетливей рисовалась внезапная страшная буря: «Солнце бяше напущая светьлыя своя луща, яко и въ жатву. И вънезапу бысть тьма, и мълния, и громи, и дъждъ велии паде зело... Бысть же дъждь въкупь 3 дни и 3 нощи» (Житие Епифана в Успенском сборнике, 262). Чаще же контрастный фон лишь подразумевался, как, например, при описании внешности каких-либо особенных существ, но тем неожиданней развивался тот или иной сюжет: «И видехъ сторожа адовныя, стояща у превеликихъ воротъ: яко аспиды велики, лиця ихъ; и очеса ихъ, яко свеща потухлы; и зуби имъ обнажени до перси ихъ» (из Книг Еноха Праведного[5]), – на подразумеваемом фоне обычных человеческих лиц это действительно страшилища, которых увидел смиренный Енох. Таким же способом изобразительно выделялись самые разные объекты описаний: необычное поведение людей и животных («Епифанъ же, яко же бяше лежа мьрътвъ, въздвигъ ногу свою десную, пьхну й въ лице» – Повесть Поливия о Епифане в Успенском сборнике, 292; «святыи же Витъ, сътворь крестъ,

пресили гневъ львовъ, и текъ львъ, предъ ногама его паде и языкъмъ своимь отираше потъ лица его» – Мучение Вита и др. в Успенском сборнике, 228); исключительно же изобретательно и помногу изображались физические муки людей, как на этом, так и на том свете («призрехъ еще на огненую реку и видихъ ту человека стара влачима, и погружаше и́ до колену, и приде ангелъ Итмелдюхъ, имыи в руку своею железо велико, на четыри части остро, и на немь изволочаше утробу старцю усты» и пр. – Хождение апостола Павла по мукам[6]).

В переводных произведениях использовались и совсем большие, так сказать, «нагнетательные» описания состава и качеств описываемого объекта, выражавшие гиперболизированные или идеализированные авторские представления об объекте. Вот пример, описание умершего человека: «Образъ лежащааго помышляю, нъ ныне его не вижю у него. Къде доброта лиця? Не се ли очьрьне? Къде покывающии очи ясней? Не се ли растекосте ся? Къде власи лепии? Се отпадоша. Къде възнесеная выя? Се съкруши ся. Къде бързыи языкъ? Се умълъче. Къде руку доброта? Се расыпа ся. Къде величьство тела? Се растая ся. Къде ризъ украшение? Се истьле. Къде благоухание и добре воняющия? Се въсмьрьдеша ся. Къде безумие уностьное? Се мину» (Слово Иоанна Златоуста о терпении в Успенском сборнике, 448). Из этого предметного перечисления парадоксальным образом вырисовывается облик цветущего человека, каким тот, по представлению Иоанна Златоуста, был при жизни, и облик этот, безусловно, идеализированный – «великовеличавыи человекъ». И мертвец тоже в своем роде идеальный.

«Великовеличавых» людей, застывших в своем величии, в первую очередь и изображали авторы переводных произведений, например, то, как выглядит князь в глазах потрясенного смерда: «Яко же смръдъ, и нищь человекъ, и странъ, пришедъ изьдалече ... аще се прилучити ему и кнеза видети, седеща въ сраце, бисеромь покыдане, гривну цетаву на выи носеща, и обручи на руку, поясомъ вълъръмитомъ поясана, и мьчь златъ при бедре висящь, и оба полы его болеры седеще въ златахъ гривнахъ и поясехъ и обручьхъ», то долго продолжает «чюдити се красоте» (Шестоднев Иоанна Экзарха[7]), – описан идеально представительный князь, тем более что этот бедный зритель «не бо есть виделъ на своеи земли того».

Но крупные «нагнетательные» изобразительные мотивы не так уж часто встречались в переводной литературе. Еще более редкими являлись переводные произведения, авторы которых

даже в переводе представали как художники слова на всем протяжении их повествования, правда, не сплошь, а местами.

К таковым относилось, например, «Мучение Иринии» в «Успенском сборнике». Автором этого произведения в самом конце текста был назван старец Апелиян («се же написа Апелиянъ старьць духъмь святыимь» – 160). Этот Апелиян (автор условный или реальный) составил эстетически интереснейшее житие Иринии, использовав – случай редчайший – действительно образы-«кентавры». Так, после фактографического описания «столпа» (охраняемой территории, огражденной стенами, с богатыми помещениями и садами, вероятно, в крытых дворах), куда цесарь заточил свою красавицу-дочь Иринию до достижения ею брачного возраста, автором была приведена отчаянная речь заключаемой отроковицы к отцу: «Живу ли мя *въ двьрьхъ ада* погребаеши, отче? Иде же къ т[ому] не възмогу гла[голати, мате] ре моея слышати, ни иноя жены. Солнця не вижю, пътиць небесьныихъ не вижю, нощи и дне не вижю. По земли не хожю, ни обувения требую лепоте... Съвьрьстьниць своихъ не вижю, – вьсея твари лишаю ся» (136–137). На благоустроенный «столп» были перенесены признаки мрачного преддверия ада, – возник несомненно трагический образ.

Однако образ столпа – адского преддверия у автора жития был все-таки неотчетливым; далее в житии автор лишь однажды еще раз затронул эту тему, но уже не в связи со «столпом»: второй цесарь, очередной мучитель Иринии, «повеле быти рову 30 стопъ въ высоту и въ широту и въметати ту аспиды, и ехидьны, и керасты, и василискы, и тъгда въврещи деву, и въскоре беседовати еи къ аду» (147), – на этот раз ров предстал как преддверие ада.

Автор жития проявил эпизодическую склонность к созданию образов-«кентавров», по крайней мере, еще два раза. Так, он рассказал о необычайно изощренном мучении Иринии: третий цесарь, тоже мучитель Иринии, «повеле въбити ей въ пята 300 гвоздии; и, насыпавъше же вретище песъка, възложиша на плещи ея; и въложиша еи въ уста бръзды, преподобьнеи деве, влачаще же ю, *яко и скотъ* ... слугы потязающе бръзды, влечаху къ граду, ругающе ся» (152), – на Иринию были перенесены признаки скотины, подкованной гвоздями, тяжело нагруженной и с проклятьями тащимой под уздцы. Сама Ириния это подтверждала: «въ истину, *яко скотъ* быхъ у тебе, Господи».

Но предыдущий образ-«кентавр» автор оставил без развития: конь «устрьмивъ ся на цесаря и, зубы емъ, укуси ему дес-

ную руку, *яко травы*... цесарь паде на земли и издъше» (144), – откушенная конем «травяная» рука цесаря изобразительно эффектна, но упомянута мимолетно.

У всех этих трех образов-«кентавров», а также и у иных изобразительных средств в житии бесспорной была принадлежность к единой изобразительной теме, пронизавшей все произведение, – автор живописал тяжелейший физический ущерб, нанесенный персонажам, притом не только мученице, но и ее мучителям или вообще лицам или объектам посторонним. Даже ребенок мучился: «...отроча 6 лет утрапиво и зело исъхло, исхожаху бо ему из ноздрии чьрьвие съ гноемь, врежена ему слуха, немо и глухо, и отинудь вьсеми болезньми одьрьжимо» (153). Природу тоже донимали болезненные катаклизмы: «вънезапу же бысть въздухъ, и съмятение, и быша мълния, и громи, и боязнь велика ... съмущающю бо ся аеру, бысть трусъ великъ» (149), далее «вънезапу зину земля» (152) и пр. Длинная череда мучений Иринии была самой разнообразной, она, пожалуй, несколько гуще их обычного, традиционного набора в мученических житиях, на основании чего автора «Мучения Иринии» старца Апелияна можно заподозрить в искусстве показывать «хытрость мукам» (147), правда, без жестокости (у автора подавляющее количество мук или не ощущались героиней, либо оканчивались исцелением и воскрешением большинства пострадавших персонажей, кроме самых мерзких, либо служили лишь высказываемой, но не сбывшейся угрозой). Таков был один из образчиков переводной литературы, больше других приближавшийся к художественно-изобразительным, а не просто повествовательным произведениям, однако не оказавший заметного влияния на древнерусских писателей. Переводная литература составила своего рода изобразительный «филиал» на Руси, но для уверенного вывода на этот счет сначала надо обозреть оригинальные древнерусские памятники, чем мы и займемся далее.

2. Митрополит Иларион: мотив праздничности

Древнерусские писатели все-таки шли своим путем соответственно своим умонастроениям. Так, митрополит Иларион в своем «Слове о Законе и Благодати», можно сказать, воздержался от изобразительных мотивов, а ограничился лишь мотивами предметными.

В своем «Слове» Иларион многократно затрагивал предметный мотив торжественных людских сборищ. Это одна из

основных предметных тем его «Слова», которое он начал с обозначения некоего сообщества небесных сил и людей, как бы одновременно занятых торжественным поклонением Богу, пришедшему на землю: «Да хвалимъ его убо и прославляемь, хвалимааго от аггелъ беспрестани, и поклонимся ему, ему же поклоняются херувими и серафими, яко призря призри на люди своа ... пришедъ на землю»[8]. Степень ясности, предметности, а тем более изобразительности мотива торжественного собрания людей в этом отрывке очень мала, потому что проповедник больше был сосредоточен на богословских отвлеченных рассуждениях.

Но далее Иларион снова и уже прямо упомянул торжественное людское сборище вкупе с ангелами, на этот раз посвоему пересказав библейскую историю: «...сътвори Авраамъ *гоститву* велику... гоститву и пиръ великъ тельцемъ упитеным... съзвавъ на едино веселие небесныа и земныа, съвокупивъ въ едино аггелы и человекы» (16). Никакой попытки Илариона придать хотя бы слабую изобразительность повествованию не наблюдается.

И все же дальше Иларион вновь упомянул людское собрание, правда, уже на небе: «...мнози ото въстокъ и западъ приидут и *възлягуть* съ Авраамомъ, и Исакомъ, и Аковомъ въ царствии небеснемь» (23), – упоминание о сборище совсем мимолетное, притом в составе евангельской цитаты, не специально посвященной теме людского собрания и, скорее всего, лишь формально примешавшейся у Илариона к данной теме.

Однако потом Иларион опять вспомнил о торжественном собрании людей, как бы одновременно поклоняющихся Спасу: «...распятому поклонитися... рукы к нему въздеваемь... друг друга и всь животъ нашь тому предаемь... *въ всех домех* своих зовемь... молимъ Бога...» (25). Предметности тут чуть побольше, чем в предыдущих мотивах людского сборища, но изобразительности – нет снова.

Затем Иларион отметил сборище людей в «земли гречьске»: «...кланяются... *церкви* люди исполнены... вси гради... вси въ молитвах предстоять» (27). Мотив одновременного собрания людей (пусть и отдельными «кучками») в очередной раз был неясно выражен Иларионом, погруженным в историко-церковные припоминания по поводу крещения Руси.

Наконец, Иларион перешел и к сборищу русских людей: «...и *въ едино время* вся земля наша... мужи и жены, и малии и велиции, – вси люди исполнеше святыа *церкви*» (28–29). Но

и тут Иларион остался верен себе, лишь мимоходом затронув мотив торжественного людского собрания.

В общем, тема людских собраний все же как-то привлекала Илариона, отчего он любил перечислять в «Слове» различные скопления людей – новозаветные (перед Христом «слепыа... прокаженыа... сълукыа... бесныа... расслабленыа... мертвыа» – 21), ветхозаветные («царие земьстии и вси людие, князи и вси судии земьскыи, юноше и девы, старци съ юнотами да хвалять имя Господне» – 26), но больше всего русские собрания («всемъ быти христианомъ, – малыим и великыимъ, рабомъ и свободныим, уным и старыим, бояромъ и простыим, богатыим и убогыимъ» – 28; перед Владимиром посчастливилось предстать «убогыимъ... сирыимъ... болящиимъ... дълъжныимъ... вдовамъ... всемь требующимъ милости», «нагыимъ... алъчьныимъ... жаждющиимъ... въдовицамъ... странъныимъ... бескровныимъ... обидимыимъ... убогыимъ» и т. д. и т. п. – 30, 34).

Однако тема торжественных людских сборищ осталась в «Слове» второстепенной, не очень отчетливой, минимально предметной и почти не выраженной изобразительно, что соответствовало сложному характеру «Слова» Илариона – то ли богословскому трактату, то ли ученой проповеди, то ли поучению, то ли похвальному слову. Творческая оригинальность Илариона здесь была невелика. Соответствующая литературная традиция изображения празднеств давно была известна на Руси. Достаточно сослаться хотя бы на два переводных произведения из «Успенского сборника» – анонимное (или Кирилла Иерусалимского?) «Слово на явление честного креста над Голгофою» и Иоанна Златоуста «Слово на вербницу». «Слово на явление креста», произносимое «въ светьлыи день праздьника»[9], рисует торжественное сборище, – под великим пространством небесного креста стоит великая же масса поющих людей: «...превеликыи крьстъ светьмь съставленъ на небеси... простьрть яви ся... дълго и многы часы надъ землею яви ся лучами... Темь же тъгда абие сътекоша ся вьси гражане въ святую церковь Богоявления, страхъмь объдьрьжими, – уноты же и старьця, мужи и жены, и самы чьртожьниця, тоземьци же и страньнии, крьстияни и погании. Въкупе же вьси, яко единеми усты, въспеша» (165–166). Это изображение более крепко сбито и отчетливо, чем рыхлые предметные мотивы в «Слове» Илариона.

В «Слове на вербницу» же Иоанна Златоуста, тоже «о святемь праздьнице», мотив сборища людей ослаблен: «Приде-

те убо вьси, да радуемъ ся о Господи, придете вьси языци, да съплещемъ руками и кликнемъ Богу, спасу нашему, гласъмь веселъмь» (385). Как бы то ни было, Илариону было на что опереться при описании торжественных людских собраний, и сюда ничего принципиально нового он не внес.

Не совсем обычная же частота повторений мотива сборищ в «Слове» объясняется склонностью Илариона регулярно возвращаться в своем произведении к идеологически важным понятиям и явлениям. Поэтому он и завершил свое «Слово», доведя мотив торжественных сборищ до апофеоза, до мотива праздничности Киева, – указал центр, главную святыню – лежит умерший Владимир: «...мужьственое твое тело ныне лежит, жида трубы архаггелъскы» (32); вокруг Владимира возвышается Десятинная церковь, которую Ярослав празднично «съ всякою красотою украси, – златомъ, и сребромъ, и камениемь драгыимъ, и съсуды честныими»; вокруг же церкви простирается обширная зона славы: «яже церкви дивна и славна всемъ округъниимъ странамъ, яко же ина не обрящется въ всемь полунощи земнеемь ото въстока до запада» (33). Еще больше праздничен Киев: «...славныи градъ твои Киевъ величьствомъ, яко венцемь, обложилъ... градъ величьствомъ сиающь... церкви цветущи... град иконами святыихъ освещаемь и блистающеся, и тимианомъ обухаемъ, и хвалами и божественами и пении святыими оглашаемь» (33–34). Под конец Иларион снова вернулся к центральной святыне, – это нарядно одетый Владимир: «...ты правдою бе облеченъ, крепостию препоясанъ, истиною обутъ, съмысломъ венчанъ, и милостынею, яко гривною и утварью златою, красуяся» (34). Однако Иларион и тут не думал о создании праздничного изображения, – тема лишь исподволь формировалась в тексте из отделенных друг от друга похвал Владимиру, Ярославу, Киеву и Десятинной церкви.

Иларион являлся догматичным книжником, но не художником, о чем особенно четко свидетельствует мотив как бы воскрешения Владимира в самом конце «Слова». Иларион перенес на умершего князя признаки спящего и пробуждающегося ото сна человека: «Въстани, о честнаа главо, от гроба твоего! Въстани! Оттряси сонъ! Неси бо умерлъ, нъ спиши до обьшааго всемъ въстаниа. Въстани, неси умерлъ! ...Оттряси сонъ, възведи очи, да видиши... Въстани, виждь чадо свое... и възрадуися и възвеселися» и т. д. (33). Однако создание эффектного образа и тут не нужно было Илариону, и он лишь богословски

объяснил слушателям, в чем дело: «Виде же аще и не теломъ, но духомъ показаеть ти Господь вся си» (34). Повествование Илариона, увы, не изобразительно.

Но перейдем к простейшей основе изобразительности – к предметному миру в «Слове» Илариона. Чаще всего Иларион повторял одиночные мелкие детали, степень изобразительности которых была исчезающе мала. В качестве примера можно упомянуть о предметной теме одевания-облачения персонажей, которая у Илариона была всегда связана с какими-либо значительными, торжественными событиями: Христос на землю «въ плоть *одевься*, приде» (13), «*повиться въ пелены*» (20); Владимир «въ Христа *облечеся*» (27–28), «правдою бе *облеченъ*» (34), с одеванием были связаны и другие объекты, – «сыны своа въ нетление *облачить*» (19); «нагы *одевая*» (31), «нагыимъ *одение*» (34); «въ лепоту *одеша* святыи церкви» (28–29); «Кыевъ, величьствомъ, *яко венцемъ, обложилъ*» (33). Вся эта череда «одевательных» элементов не составила цельной предметной темы из-за полной символичности смысла у большинства из них.

И все же предметный мир оказался не таким уж скудным в «Слове» Илариона. Понаблюдаем за повторяющимися сочетаниями предметных объектов в «Слове». Используя их, Иларион ввел многочисленные микросюжеты в текст своего богословско-символического произведения и тем самым отразил свои обобщенные представления об обычном ходе тех или иных предметных событий. Например, Иларион обозначил, что обычно происходит в мире природы: солнце встает над землею («солнцю восиавъшу... солнечьнеи теплоте землю съгревши», «солнцу светъ съниде на землю» – 17, 20). Такой обобщенно-предметный микросюжет о земле вполне благополучен: человечество не только согрето, но и стало ходить свободно при солнечном свете («человечьство... въ благодети пространо ходить... при благодетьнеим солнци» – 17).

Далее Иларион добавил новые микросюжеты о том, что же случается с землей: на иссушенную землю проливается вода («всю землю обять и ако вода морьскаа покры ю», «по всеи же земли ... дождь благодетныи оброси», «источникъ наводнився и всю землю покрывъ», «пусте бо и пресъхле земли нашеи сущи ... зноюю исушивъши ю, вънезаапу потече источникъ... напаая всю землю нашу» – 18, 23, 24). В благополучности и этого микросюжета сомневаться не приходится («и до насъ разлиася», «пиемъ источьникъ» – 23, 25).

Одновременно коснулся Иларион и микросюжетов из другой области – о человеческой деятельности, в частности о плавании по морю («пучину... преплути», «исъходящеи въ море и плавающеи по нему», «сущиимъ въ мори далече», «пучину преплути» – 18, 26, 35), и этот микросюжет также был благополучен («и въ пристанищи... заветриа пристати, невредно корабль ... съхраньшу и съ богатеством» – 35). Микросюжеты на бытовую тему были единичны («съсудъ скверненъ... помовенъ водою... прииметь млеко» – 14).

Обильнее же всего Иларион использовал обобщающие микросюжеты из церковной жизни, особенно во второй половине своего «Слова», например о наполнении церквей людьми («церкви люди исполнены», «вси людие исполнеше святыа церкви», «въ святыа церкви чястять» – 27, 29, 33). Конечно, и этот микросюжет был у Илариона вполне благополучен, как и иные микросюжеты из той же области («манастыреве на горах сташа» и пр. – 29).

В своем «Слове» Иларион обращался и к такой разновидности предметного повествования микросюжета, как сталкивание взаимоисключающих или как бы враждебных друг другу объектов – чаще из области природы («отиде бо светъ луны, солнцю въсиавъшу»; «езеро пресъше... источникъ наводнився»; «зоре... явишася, тогда тма... погыбе» – 17, 23, 29), а также из церковной жизни («капища разрушаахуся, и церкви поставляахуся» – 28). И постоянно эти микросюжеты у Илариона оказывались благополучными, – плохое заменялось хорошим.

Наряду с микросюжетами Иларион использовал и другое средство предметности в повествовании – повторяющиеся упоминания частей или качеств того или иного целого, отражавшие обобщенные представления проповедника о том или ином объекте. Вот характерный пример: из чего «состоит» церковь как здание? – из икон, алтаря, сосудов, фимиама и пр. («церкви поставляахуся... и иконы святыих являахуся... епископи сташа пред святыимъ олтаремь... темианъ Богу въспущаемь»; «дом Божии великыи... украси... златомъ и сребромъ, и камениемъ драгыимъ, и сосуды честныими»; «церкви цветущи... град иконами святыихъ освещаеше и блистающеся, и тимианомъ обухаемь» – 28–29, 33–34). Такого рода перечисления содержали уже не столько микросюжеты, сколько микрокартинки, и тоже благополучные («въ лепоту одеша святыа церкви» – 28–29).

По «Слову» рассыпаны также повторяющиеся упоминания главных качеств или функций отдельных предметов из разных областей жизни. Микросюжеты или микрокартинки тут намечены совсем скупо. Так, по обобщающим представлениям Илариона, солнце – светит; источник – поит; город – чем-то окружен («градъ ... обложять», «градъ ... яко венцемь обложилъ» – 22, 33); книги – писаные («въ ... книгах писано», «написася въ книгы» – 14, 28); руки – в молениях («рукы к нему въздеваемь», «въсплещете руками» – 25, 26) и т. д.

К этому можно добавить еще библейские цитаты и пересказы у Илариона, – они у него часто содержат упоминания предметов: гора, холм, болота, олень, звери и птицы, «кокошь» со своими птенцами (25, 24, 22); дом, двери, дуб, молоко, пеленки, пир с тельцом, мехи и вино (15, 20, 16, 23).

Предметный мир в «Слове» Илариона хотя и не составлял целого, но все же являлся достаточно насыщенным. То есть Иларион все же не стремился рассуждать только абстрактно; не таким уж чистым теоретиком он был.

В общем, предметный мир в «Слове», как правило, отличался благополучностью. Правда, Иларион начал свою проповедь с грустной предметной темы – положения умершего в гроб – и далее к этой теме неоднократно возвращался («пострадавы... плотию и до гроба ... въ гробе полежаниемь»; «человекъ въ гробе положенъ бысть»; «тело... лежит» – 13, 21, 32). Однако постоянно Иларион связывал эту тему с умиротворенной мыслью о воскресении из мертвых («въстани, о честнаа главо, от гроба твоего» – 3). Благополучный предметный мир «Слова» показывает, насколько глубоко Иларион был проникнут небывалым до него на Руси идеализирующим, даже праздничным настроением удовлетворенности жизнью.

Иларион действительно был «мужь благъ, книженъ и постникъ», как охарактеризовала его «Повесть временных лет»[10], однако все же он писал не с абсолютной глухотой к предметно-изобразительному слову. Возможно, поэтому, а не только по традиции, Иларион «слово еуагельское» определял как сияющее (28).

На фоне переводной литературы, в том числе ярких поучений Иоанна Златоуста, Иларион-проповедник выглядел преимущественно как схематизатор воспеваемых торжеств. Древнерусская литература начиналась с торжественных сочинений лишь со слабыми предметно-изобразительными мотивами и темами.

3. Нестор-агиограф: позы как доказательства

Два древних произведения одного автора оценим с точки зрения изобразительности и авторского умонастроения. Первое произведение – «Чтение о Борисе и Глебе», составленное Нестором, – отличается однотипностью предметных деталей. Вот Нестор описал, например, как прощался перед походом на врагов блаженный Борис с отцом своим князем Владимиром: «Блаженый же, *падъ, поклонися* отцю своему, и *облобыза* честнеи *нозе* его, и пакы *въставъ, обуимъ* выю его, целоваше съ слезами»[11]. Позы Бориса упомянуты в пространственной последовательности – с ног до головы Владимира, отсюда некоторая изобразительность приведенного описания. Но все предметные детали совершенно традиционны, и, собрав их, Нестор-агиограф, вероятно, постарался «всемъ послушающимъ жития» (1) показать через позы героя его основное качество – идеальную послушливость Бориса своему отцу, которую и до этого эпизода Борис проявлял тоже.

Далее, упоминая традиционные позы, Нестор продолжил изображать смирение Бориса даже в момент его убийства: «...целова вся, възлеже на одре своемь... изиде изъ шатра и, въздевъ на небо руце, моляшеся» (11).

Точно тем же способом – последовательностью традиционных поз – Нестор изобразил смирение и набожность Глеба: «...падъ посреде церькви, молися ... и, вставъ отъ земля, иде ко иконе святыя Богородица и ту, падъ, поклонися съ слезами, и целовавъ образъ святыя Богородица» и пр. (8).

И затем четко нарисованными традиционными позами Нестор обозначил главные черты всех остальных персонажей жития. Слуги жалостливы: «...идоша къ брегу, жалящеси по святомь и часто озирающеся, хотяще видити, что хощеть быти святому» (12)[12]. Безжалостный повар зарезал Глеба, став в несколько вычурную позу: «Оканьный же поваръ... изволкъ ноже свой и ятъ святого Глеба за честную главу... ставъ на колену, закла и главу святому, и прреза гортань его» (13). Некий отрок был инвалидом, о чем свидетельствовала его поза: «...отрокъ хромъ: бяше бо нога его скорчена и суха, акы трость... Не могы ходити, древяную ногу подъделавъ, хожаше» (17). Эффектное исцеление другой болящей: «Рука же еи бе десная яко суха ... И се отрьшеся отъ выя поясъ, им же бе рука ея възвязана, и паде на земли, рука же еи простреся и бысть цело, яко и другая» (24). И т. д.

Зачем Нестору понадобилось буквально при каждом удобном случае упоминать позы персонажей? Судя по контексту, желание убедить «братию» в подлинности сведений, им сообщаемых. О своем стремлении к подлинности Нестор предупреждал прямо: «елико слышахъ отъ некыхъ христолюбецъ, то да исповеде» (1); «нъ никому же неверно да не мнится» (22); «опасне ведущихъ исписавъ я, другая самъ сведы» (26). Сами персонажи у Нестора тоже «хотя истее слышати» (20) о событиях.

Главным доказательством подлинности событий служили у Нестора ссылки на непосредственных свидетелей, видевших события своими глазами: «верннии людие *видевше*», «мнози людие стояще окрестъ его и *зрящии* на нь, и всемъ *зрящимъ*» (22); «мнози поведаху, *видевше*» (25). Однажды автор жития сослался даже на самого себя: «...уже не отъ инехъ слышалъ, нъ и *самовидець* бысть» (19). Даже кратко упоминаемые Нестором евангельские события тоже именно виденные: Христос в присутствии апостолов «мьногажды имъ чюдеса створь предъ ними и предъ всимъ народомъ... *Видяху* бо чюдеса многа, яже творяху святии апостоли» (2–3). А в рассказ о главных героях жития Нестор тоже предпочитал вставлять упоминания о зрении и глядении, например, в рассказ об убийстве Глеба: «...и *узреша* иже беша съ святымъ... Святый же Глебъ... глаголаше бо имъ: “...ведуть мя къ брату моему, и онъ, аще *видит* мя... И они да придуть ко мне. Ти *видимъ*...” ... Оканьнии же тии, *видевше* корабль... Святый же, *видевъ* я... *възревъ* на небо» и др. (12).

Использованные Нестором эпитеты, сравнения и символы в подавляющем, даже в абсолютном большинстве – это зримые «световые» свидетельства: Борис и Глеб «*светящеся*, акы две звезде светле» (5); «*светящася*, яко молнии» (14); «яко же бо солнецьныя луча *сияюща*» (16); «беста акы снегъ *белеющаяся*, лице же ею *светяся*, акы ангелома» (17); ангелы – «*светлии*» (13); Феодосий Печерский «*светяся*, акы солнце» (21) и т. д.

Для «световой» направленности доказательств Нестора показательно, что из всех литературных средств он делал пояснения тоже только к «световым» символам и средствам. Например, Нестор провел различие между огнями над телами святых и над закопанным кладом: «Многажды нощию на месте томъ видяху, идеже лежащеть тело святого Бориса и Глеба, овогда свеще, овогда столпъ огньнъ с небесе сущь. Аще бо или сребро, или злато скровено будеть подъ землею, то мнози видять огнь горящь на томъ месте, – то и то же дьяволу показающю сребро-

любыхъ ради» (15–16). В конце жития Нестор опять-таки прибег к пояснению светового символа: Борис и Глеб «есть светьле неугасающи и солнца светьлейши: солнце бо отъ облакъ и нощи мьногажды покрывается, светиле же блаженою, нощь и день не оскудея, светъ посещая тьмьныя» (26).

Наконец, отношение Нестора к зримому свидетельству как наилучшему особенно явственно выдает, как нам кажется, еще одно пояснение в житии. По сообщению Нестора, князь Ярослав повелел написать икону, изображающую Бориса и Глеба, да такую, что «вернии людии… видяще ею образъ написанъ и акы самою зряще» (18), – в данном рассказе вовсе не было обязательно отмечать сходство иконописного изображения с реальным обликом святых, тут проявилась личная тяга Нестора к использованию именно изобразительных доводов для убеждения читателей в подлинности описываемых им событий.

В общем, Нестор-агиограф не искал и не открывал новые изобразительные детали или средства, но прилежно отбирал их из широкого фонда традиционных средств, которые служили ему не для собственно изобразительной, а для убеждающе-поучительной цели.

Теперь перейдем к анализу другого произведения, написанного Нестором после «Чтения о Борисе и Глебе», – к «Житию Феодосия Печерского».

Несомненным художественным достижением Нестора было изображение матери Феодосия Печерского. В рассказе о ней Нестор вроде бы перенес на женщину признаки мужчины, – мать Феодосия мужеподобна: «бе бо и телъмь крепъка и сильна, яко же и муж; аще бо кто и не видевъ ея, ти слышааше ю беседующа, то начьняше мьнети мужа ю суща»[13]. Однако вряд ли здесь Нестора увлекло создание именно образа матери Феодосия, т. к. больше нигде агиограф не повторил экстравагантного переноса признаков мужчины на женщину. Нестор просто прибег к контрасту облика матери с обычным обликом женщины. Скорее всего, мать Феодосия была мужеподобной в реальной действительности, и поэтому Нестор упомянул эту контрастную черту, возможно, как объяснение особенностей поведения этого персонажа.

Изобразительная заслуга Нестора заключалась в создании мотива (вернее, изобразительной темы) оголтелой агрессивности матери Феодосия путем настойчивого повторения одних и

тех же предметных деталей, относящихся к матери, и их накапливания по мере развертывания пространного житийного повествования[14]. Так, нагнетались детали, указывающие на ее крайнее возбуждение: «абие погъна въ следъ» Феодосия, «гънаста путь мъногъ, ти тако пристигъша, яста и́, и отъ ярости же и гнева мати его имъши и́ за власы, и поврьже и́ на земли, и своима ногама пъхашети и́» (76). Или потом: «плакааше ся по немь, люте биющи въ пьрси своя» (80–81).

Изображение Феодосия Нестор составил в житии по тому же принципу многократного упоминания одних и тех же деталей облика Феодосия, притом главным элементом в изображении Феодосия служили его благочестивые позы. Нестор неуклонно фиксировал то, как Феодосий сидел: «обнаживъ тело свое до пояса, сядяше, прядыи... Отъ множьства же овада и комара все тело его покръвено будяше... отець же нашь пребываше не подвижимъ» (87); «николи же на ребрехъ своихъ ляжашеть, нъ аще коли хотящю ему опочинути, то седъ на столе и тако мало посъпавъ» (90); «седящю и прядущю нити» (97); «блаженыи же... седя, и долу нича, и яко малы въсклонивъ ся» (123). Отмечал Нестор и то, как Феодосий стоял: «Ставъ въ двьрьхъ церковьныихъ, учаша вься» (90); «ставъ, прославяше... Бога» (91) Прослеживал Нестор положение рук Феодосия: «ударивъ своею рукою въ двьри» (91); «псалтырь усты поющю тихо и рукама прядуща вълну» (100); «предъ церковию стояща, руце же на небо въздевъ» (117) и пр. Указывал Нестор позы Феодосия при встречах с другими людьми: «поклони ся имъ и любьзно целова я» (75); «видеста другъ друга, падъша оба въкупе, поклониста ся и тако пакы охаписта ся» (96); «емы и́ за руку» (99); «падъ на пьрсьхъ его» (102); «палъку свою дающю ему» (133). Особенно же часто Нестор рисовал покорные молитвенные позы Феодосия: «моля ся Бога съ плачьмь и часто къ земли колене прекланяя» (101); «моляща ся, и вельми плачюща ся, и главою часто о землю биюща» (102); «се блаженыи въставъ и ниць легъ, на колену моляше ся съ сльзами» (130) и т. п. Сама кончина Феодосия была отмечена его позой: «опрятавъ ся, и нозе простьръ, и руце на пьрьсьхъ крьстообразьне положь, предасть святую ту душю въ руце Божии» (130).

Позы прочих персонажей жития Нестор так же непременно обозначал: как они сидят, как стоят, как кланяются, что делают руками и т. д.; например, один из персонажей скинул с себя богатую одежду и «своима ногама попирашеть ю въ кале»

(84); другой персонаж «покывавъ главою на село» (120), т. е. указал головой.

Но, пожалуй, все до единого, эти обозначения поз Нестором были заимствованы из житийной повествовательной традиции. Даже совпадало, например, то, как мать пихала Феодосия ногами, – так и бесы пихали иного монаха: «...за власы имъше и́, и тако пьхающе, влачахути и́» (100). Нетрадиционным же явилось лишь пристрастие Нестора к частому упоминанию людских поз.

Нестор проявил склонность также к обозначению положения предметов, их своего рода «поз»: «вънезаапу чюдо бысть страшьно: отъ земля бо възятъ ся церквы и съ сущиими въ неи възиде на въздусе» (104); «и се виде церковь у облака сущу» (105). Или сосуд для меда: «опроворотилъ таковыи сосудъ тъщь и ниць положилъ» (114).

Все эти многочисленные упоминания поз имеют одно общее объяснение. Нестор и на этот раз был очень озабочен тем, чтобы убедить читателей жития в истинности сообщаемых сведений, о чем он прямо сказал: «...яко же на показание тому быти, еже о семь да не зазьрить ми никъто же от васъ, яко сии сьде въписахъ» (113). И далее подчеркивал, говоря о себе: «съ истиною исповедающе» (119); «оспытовая слышахъ от древьниихъ мене отець, бывъшиихъ въ то время, та же въписахъ азъ, грешьныи Несторъ» (134). И сами персонажи у Нестора тоже стремились к истинности их познаний: «самъ видевъ... иже истиньна суть» (118); «пыташе» (101), «хотящи исти видети» (79); и побуждали других: «иди и съмотри истее» (114). Так что фиксация поз предназначалась у Нестора для внушения читателям уверенности в подлинности событий, о которых рассказывало «Житие Феодосия Печерского».

На основании общности авторских целей и сходства в способах их воплощения можно говорить об изобразительной близости обоих житий, написанных Нестором, – «Чтения о Борисе и Глебе» и «Жития Феодосия Печерского». В переводных житиях того времени не проявлялась столь демонстративная забота об убедительности повествования, как у Нестора[15].

Никакой заметной творческой связи Нестора с Иларионом не проявилось, хотя оба писателя иногда использовали формально сходные изобразительные средства. По сравнению с проповедником Иларионом Нестор-агиограф был неизмеримо богаче в подборе предметных деталей, что в первую очередь объясняется разностью жанров, в которых оба писателя творили.

4. Игумен Даниил: лирические мотивы

В «Хождении в Иерусалимъ и землю обетованную» некоторую изобразительность своему непритязательному изложению игумен Даниил придал благодаря многочисленным кратким сравнениям увиденного в чужой земле с привычными ему объектами на юге земли Русской. Вкупе эти многочисленные сравнения, как правило, нетрадиционные, составили единую изобразительную тему в произведении и отразили идеализирующее представление Даниила то ли о Русской земле, то ли о некоем привычном для него мире, за которым угадывается Русь.

Прежде всего, представление Даниила о скромной, человечной русской природе косвенно отразилось в этих сравнениях. Косвенно, – потому что игумен редко когда подчеркивал, что имеет в виду именно свою родную природу (например: «...яко же *наша* лоза»[16]); чаще он просто подразумевал это: «...яко олха образом» (30). По сравнениям видно, что Даниил вспоминал «дубравы... леси», в том числе «лесъ частый» (86); вспоминались ему «древце... мало... осина» (30), «древо не высоко» – верба (52), «рыба ... образом же есть яко коропичь» (карп, 90); «посреди поля того красного яко же стог кругол». Кстати говоря, и в чужой земле Даниил чаще отмечал не величественные, а невысокие, уютные деревья: «И есть дуб-от не велми высокъ, кроковат велми... ветьви же его близ земли приклонилися суть, яко мужь можеть, на земли стоя, досячи ветви его» (68); «смаковици малы» (96). Или совсем низенькие: «...древца многа и низка, с травою равна» (30).

Припоминаемый Даниилом привычный для него, вроде бы русский рельеф обычно так же был невысок, невелик и даже уютен: «яко горка мала» (36); «аки горка камена, мала, островерха» (96); «яко печерка мала» (34).

Но целенаправленной идеализацией Русской земли Даниил в своих сравнениях не занимался. Напротив, он несколько скептически высказался, например, о черниговской «реце Сновьстей – лукаво течет и быстро велми... Сновь река, ...болоние (затоны) имать... Сновь река» (52); «течеть же... лукарявo велми» (88). Но все же идеализированные припоминания у Даниила преобладали.

Большой пласт сравнений у Даниила относился также к привычному для него, вероятно, русскому быту. И опять игумен ласково вспоминал преимущественно о небольших и приятных строениях и изделиях: «аки теремець созданъ» (74);

«есть яко лавица... сделанъ яко теремець красенъ» (34); «созданъ есть яко дворъ камень кругомъ... и посреди того двора есть созданъ аки теремець кругло» (48); «есть яко погребець малъ» (96); «созданъ яко олтарець и комара мала» (50) и т. д.

Правда, повторим, Даниил в большинстве случаев предпочитал пользоваться географически нейтральными сравнениями, не привязанными явно к определенной стране, включая Русь. Оттого те же самые уменьшительные слова (горка, теремец, пещерка, комарка, лавица и пр.) он употреблял и в применении к Палестине. Однако, например, редкостное сравнение – в толпе паломников «створиша яко *улицю*» (110), – не отдает ли оно русской реалией? Или: «...възлести есть по степенем яко на *горницю*» (60).

В общем, бесспорно только, что в сравнениях Даниила отразился привычный ему мир (поэтому в сравнениях упоминались, в частности, вещества, характерные и для русского быта, – отруби пшеничные, клей вишневый, киноварь, миро, смола и пр. – 30, 100, 110) и что этот постоянно припоминаемый Даниилом мир был довольно приятен и беструден. Это сказалось даже в измерениях объектов, расстояний и скоростей, в семантических оттенках соответствующих выражений: «высоко было, яко стружия выше» (36) – копье вполне мирно стоит; «близь... яко доверджеть человекъ каменемь малымъ» (46), «яко можеть доверечи мужь каменемь малым» (52), «яко доверджет мужь каменемь малым» (60) – не надо надрываться в бросании камней, они маленькие; «ни немощи малы не почютих в теле моем, но всегда, яко орелъ облегчаваем» (104) – легко двигаться. И опять за этими измерительными сравнениями нет-нет да и мелькала как будто бы русская фигура: «...ту есть близъ... яко можеть дострелити добръ *стрелецъ*» (64), – слово «стрелец» Даниил не прилагал ни к кому в Палестине. Так что подтверждается признание Даниила в конце «Хождения» о том, что он постоянно думал о Русской земле («николи же не забыл есмь» – 114).

Воображение игумена, несомненно, было затронуто. Недаром про фрески и статуи он часто говорил: «яко живи» (34, 36, 58, 60, 74 и пр.). Однако предметное представление Даниила о Русской земле (или о привычном ему мире), отразившееся в «Хождении», было очень дробным и слабо оформленным в единую изобразительную тему. Впрочем, все умиротворенное повествование Даниила, с цитатами из Писания и характеристиками увиденного, было мелко мозаичным и отрывистым, как будто Даниил стеснялся говорить пространно.

Иларион, Нестор-агиограф и игумен Даниил явились очень не похожими друг на друга древнерусскими писателями, находившимися на очень дальних подступах к изобразительности изложения и шедшими каждый своим путем в своих излюбленных жанрах.

5. Летописцы «Повести временных лет»: начатки изобразительности

Манера повествования летописцев, участвовавших в формировании «Повести временных лет», как нам представляется, не очень различалась принципиально; поэтому мы рассматриваем летопись как единое целое.

В «Повести временных лет» встречается, по нашим наблюдениям, более 70 случаев изобразительного изложения (а если учесть косвенную изобразительность символики, то нужных отрывков наберется еще больше).

Изобразительные мотивы формировались у летописцев обычно на основе **контрастов**. Вот наиболее ясные примеры. В летописной статье под 1024 г. описывается ночное сражение новгородского князя Ярослава с тьмутараканьским князем Мстиславом у города Листвена: «И бывши *нощи*, бысть тма, молонья, и громъ, и дождь... и бысть сеча силна; яко посветяше молонья, *блещашеться* оружье. И бе гроза велика и сеча силна и страшна»[17].

Контрастом беспросветной тьмы дождливой ночью и резко блещущего оружия при молнии летописцем, пожалуй, был введен изобразительный мотив исключительно ожесточенной и мрачной сечи. Мотив этот был не совсем традиционен, потому что в древнерусских произведениях, переводных и оригинальных, оружие сверкало обычно от солнца, а не так страшно во тьме.

Однако не все отчетливо в этом кратком описании Лиственской битвы. Летописец ведь не подчеркнул контраст тьмы и блещущего оружия: эти упоминания находились в разных фразах; оказались же они по соседству не намеренно, а, вероятно, в результате соединения новгородского и киевского рассказов о Лиственской битве[18]. Больше того, упоминание о блещущем оружии могло понадобиться летописцу (или позднейшим осмыслителям) не столько для изобразительного контраста, сколько для объяснения возникшей неразберихи, когда два отряда из войска Ярослава стали вместо противника ру-

бить друг друга: во тьме, «елико же молния осветяше, толко мечи видяху, и тако друг друга убиваху». Правда, процитированное нами пояснение отсутствовало в «Повести временных лет» и появилось только в более поздних летописях[19].

И все же пугающий свет во тьме неоднократно описывали летописцы в «Повести временных лет». Чаще всего это были таинственные или зловещие «знамения»; например: «...бысть знаменье на небеси... акы пожарная заря от въстока, и уга, и запада, и севера, и бысть тако *светъ всю нощь*, акы от луны полны светящься... и сия видяще знаменья благовернии черньци со въздыханьем моляхуся к Богу и со слезами, дабы Богъ обратилъ знаменья си на добро» (276, под 1102 г.). Или: «...явися столпъ *огненъ* от земля до небеси... в час 1 *нощи*, и весь миръ виде» (284, под 1110 г.). Иногда свет во тьме являлся потрясающим видением одного персонажа; имеем в виду, например, описание «бесовьскаго деиства» перед монахом Исакием в монастырской пещере: «...и единою по обычаю наставшю вечеру... и до *полунощья*... седяше на седале своем... и свещю угасившю. *Внезапу свет восья*, яко от солнца восья в печере, яко зракъ вынимая человеку. И поидоста 2 уноши к нему красна, и блистаста лице ею, акы солнце. Он же не разуме бесовьскаго деиства, ни памяти прекреститися» (192, под 1074 г.).

Однако нигде в «Повести временных лет» мы не найдем четко осознанного отношения летописцев к изобразительной роли контрастов, к создаваемым ими изобразительным мотивам. Например, летописец рассказал, что «обри... примучиша дулебы, сущая словены, и насилье творяху женамъ дуленьскимъ: аще поехати будяше обърину, не дадяше въпрячи коня, ни вола, но веляше въпрячи 3 ли, 4 ли, 5 ли женъ в телегу и повести обърена, и тако мучаху дулебы» (12). Контраст есть: слабые женщины запряжены вместо сильных коней; но развернутой картины мучения надрывающихся женщин нет, – летописец лишь кратко пересказал легенду, в сущности, только напомнил о ней.

Наряду со слабыми изобразительными мотивами летописцы использовали **зачатки образов**. Таков, например, рассказ о «зверскости» деревлян: «...древляне живяху звериньскимъ образомъ, жиуще скотьски: убиваху другъ друга; ядяху вся нечисто; и брака у нихъ не бываше, но умыкиваху уво́ды девиця» (13). «Скотскость» деревлян осталась лишь оценкой, без подкрепления предметными деталями из жизни зверей или скота. Образ еле-еле проглядывает («ядяху вся нечисто»).

Более предметные детали содержит у летописца описание мусульманского богослужения под 987 г.: «...како ся покланяють въ храме, рекше в ропати: стояще бес пояса; поклонився, сядеть; и глядить семо и онамо, яко бешенъ; и не[т] веселья в них, но печаль и смрадъ великъ. Несть добро законъ ихъ» (108). На мусульманина перенесены признаки «бешеного» человека, но неотчетливо. Преобладает идея, оценка, но не изображение.

Если деталей бывало и побольше, то все равно ясного образа летописец не думал добиваться. Вот пример рассказа о словенском банном обычае: «...совлокуться, и будуть нази, и облеются квасомъ усниянымъ, и возмуть на ся прутье младое, и бьють ся сами, и того ся добьють, одва вылезуть ле живи суще, и облеются водою студеною, и тако ожиуть; и то творять по вся дни, не мучими никим же, но сами ся мучать» (8–9). Здесь летописец на «мовенье» перенес некоторые признаки мучения, от которого люди становятся еле живыми. Описание того или иного этнического обычая с привнесением в него элементов мученичества, исступленности, агрессивности было характерной для летописцев темой, относившейся, кроме словен, еще и к обрам, деревлянам, половцам, иным язычникам, мусульманам, католикам-латинянам, даже к грекам и пр. Однако перенос признаков мучения на «мовенье» не отличался у летописца отчетливостью, т. е. в данном случае не к изобразительности стремился летописец, а к удивительности описания.

Прочие случаи изобразительного переноса признака объекта на другой объект у летописцев были максимально элементарны: так, парализованный монах Исакий стал выздоравливать «и на ногы нача встаяти, акы младенець, и нача ходти» (194, под 1074 г.), – всего лишь один признак младенца перенесен на взрослого. Это, скорее всего, средство разговорно-бытового рассказа, отнюдь не оригинальное.

В летописи использовались только неразвернутые или шаблонные тропы, обычно как усилительное средство в наиболее важных местах больших рассказов. Например, в повествовании под 1097 г. об ослеплении Василька Теребовльского краткие изобразительные характеристики (в основном, сравнения) получили все основные герои в самый напряженный, в самый страстный момент их деятельности. Давыд перед совершением злодеяния представлен заторможенным от ужаса, как внезапный глухонемой: «Давыдъ же седяше, акы немъ... и не бе в Давыде гласа, ни послушанья – бе бо ужаслься» (259); Ва-

силько после казни представлен «яко и мертвъ», почти что на том свете: «Да быхъ в той сорочке кроваве смерть принялъ и сталъ предъ Богомъ» (261); кроткий Владимир во время конфликтов «приходящая к нему напиташе и напаяше, акы мать дети своя» (264). Сугубое усиление требовало сугубых тропов. Поэтому, когда, например, в рассказе о разгроме венгров половцами понадобилось обозначить апогей событий, то летописец стал нагнетать сравнения – перенес на объект один признак другого объекта и еще один признак совсем иного объекта: «сбиша угры, акы в мячь; яко се соколъ сбиваеть галице» (271, под 1097 г.).

Иногда предметные детали ярки, но непонятно, чьи качества перенесены летописцем с объекта на объект. Например, языческие боги чуди «живуть... в безднахъ, суть же образом черни, крилаты, хвосты имуще» (179, под 1071 г.). Только дальний контекст подсказывает, что эти существа принимались рассказчиком за бесов. Таких случаев в летописи немало.

Рискнем обратиться к такому сравнению: начатки изобразительности бродили в летописи, как жиринки в бульоне; киевские летописцы XI – начала XII вв. занимались совсем иным делом, нежели искусство, – сжатыми идеологизированными пересказами удивительных и впечатляющих легенд.

Тем не менее если не изобразительный, то **предметный мир** летописи был достаточно богат и значителен. Одним из излюбленных летописцем способов усиления значительности события было прямое столкновение объектов с противоположными качествами, видоизменявшее качество исходного объекта на некое *переходное* между объектами. Например, летописец рассказал о путешествии апостола Андрея по пути из Греков в Варяги: в частности, о том, как, плывя вверх по Днепру, апостол «по приключаю приде и ста подъ горами на березе» (8). Эти «горы» (холмы) подразумевались пустынными, ибо летописец отметил, что путник остановился на ночлег лишь «по приключаю», то есть случайно, не у поселения. О самих «горах» летописец ничего не сказал, явно подразумевая «горы» безлюдными. Точно так же дальше в летописи ничего не сообщал летописец о «горах» под Киевом, если они были безлюдны: «...поча ходити по дебремъ и по горамъ» (156, под 1051 г.), безлюдность таких ничем не характеризуемых «гор» косвенно подтвердил один из персонажей: «...хочю въ ону гору ити единъ, яко же и преже бяхъ обыклъ, уединивъся, жити» (158, под 1051 г.). О тех же, однако уже заселенных «горах» летопи-

сец всегда что-то сообщал: «Седяше Кий на горе, где же ныне увозъ Боричевъ» (9) и пр.

Но тут же эти пока еще пустынные и безлюдные «горы» предстали в совсем ином виде. Апостол обратился к своим ученикам: «Видите ли горы сия?» И объяснил, что же он там видит: «...яко на сихъ горахъ восияеть благодать Божья, имать градъ великъ быти и церкви многи Богъ въздвигнути имать». То есть эти «горы» будут застроены и многолюдны. Столкновение двух взаимоисключающих качеств приводило в рассказе к их слиянию в половинчатое качество, примиряющее противоположности. В данном случае будущее влияло на настоящее, и пустынные «горы» оказались уже не совершенно пустынными: в присутствии учеников Андрей провел церемонию благословения места будущего града и на одной из «гор» «постави крестъ», – движение к постройке города как бы началось. Такова предметная семантика рассказа.

В летописи есть еще несколько рассказов с предсказаниями, и во всех них будущее влияло на настоящее. Например, под 1096 г. говорилось о том, что где-то далеко на севере в горах плотно затворены «сквернии языци», но они, по предсказанию, выйдут из гор «в последняя же дни» (236). И будущее уже действует: они «секуть гору, хотяще высечися, и в горе той просечено оконце мало» (235) – проникновение началось.

Семантически это был не перенос предметного признака другого объекта на данный объект, а лишь способ впечатляющей материализации невидимого объекта в видимый. Вот пример гораздо более осязаемой материализации – описание одного из «знамений»: «...въ Иерусалиме случися внезапу по всему граду за 40 днии являтися на вздусе на конихъ рищющимъ, въ оружьи, златы имуща одеже, и полкы обоявляемы, и оружьемъ двизающимся» (164, под 1065 г.). На нечто эфемерное («являтися»), бесформенное, не имеющее названия, перенесены признаки материального войска – построившиеся полки («являемы»), в сверкающих доспехах («златы одежа»), скачущие на конях («рищющимъ»), угрожающие оружием («оружьемъ двизающимся»). В результате, призрачное («на вздусе») все больше становится материальным (распространяется «по всему граду»), кратковременное («случися внезапу») – постоянным («40 днии»).

Данный рассказ был заимствован летописцем из не дошедшего до нас переводного «Хронографа», но, как показывает повествование о разных знамениях в этом месте летописи, лето-

писец не механически переписал свой источник. Вот аналогичный рассказ, уже, несомненно, созданный самим летописцем: «Предивно бысть Полотьске, въ мечте ны быващe: в нощи тутънъ станяше; по улици, яко человеци, рищюще беси. Аще кто вылезяше ис хоромины, хотя видети, абье уязвенъ будяше невидимо отъ бесовъ язвою... Посемь же начаша в дне являтися на конихъ, и не бе ихъ видети самехъ, но конь ихъ видети копыта» (214–215, под 1092 г.), – невидимое и бесформенное понемногу материализуется во всадников с оружием, которые с топотом рыщут на конях, всюду оставляют следы, ранят встречных людей и вот-вот станут видны целиком: недаром «человеци глаголаху, яко навье бьють полочаны», т. е. «бесы» должны выглядеть, как мертвецы.

Невидимое так и не становилось полностью видимым, однако проявляло себя материально. Например, в летописи рассказывалось, что один из монахов, взглянув на братью, поющую в церкви, «виде обиходяща беса въ образе ляха, в луде, и носяща в приполе цветкы, иже глаголется лепокъ. И обиходя подле братью, взимая из лона лепокъ, вержаше на когољубо. Аще прилняше кому цветокъ в поющихъ отъ братья, мало постоявъ и расслабленъ умомъ, вину створь каку-любо, изидяше ис церкви, шедъ в келью, и усняше, и не възвратяшется в церковь до отпетья» (190, под 1074 г.). Цветки, которые этот лях-бес вынимал из своего «лона», были невидимы (их видел только один монах), но прилипчивы («прилняше») и дурманящи (от них человек делался «расслабленъ умомъ... и усняше»).

Все это у летописцев не образы, плод слияния двух разных объектов в один, а лишь накопление предметных мотивов для усиления значительности объектов фантасмагорических, находящихся на грани реального и нереального.

В единичных случаях можно заметить у летописца семантическое столкновение одного объекта даже с несколькими объектами, противоположными исходному в каких-то отношениях. В результате у исходного объекта появлялась целая серия новых качеств, промежуточных между противоположностями. Так, в уже упоминавшемся рассказе под 1074 г. о монахе Исакии на живого человека были перенесены признаки мертвеца («взяша и́, мертва мняще, и, вынесше, положиша» – 193); мертвеца обмывают, он не ест и пр. («омываше и спряташеть и́... за 2 лета лежа, си ни хлеба не вкуси, ни воды, ни овоща, ни от какаго брашна, ни языкомъ проглагола, но немъ и глух

лежа за два лета» – 194); у мертвеца заводятся черви («многажды и червье въкыняхуся подъ бедру ему»). Благодаря столкновению противоположных качеств – персонаж живой и мертвый – летописец изобразил полумертвеца, плохо двигающегося («раслабленъ теломь, яко не мощи ему обратитися на другую страну, ни встати, ни седети, но лежаше на единои стороне») и почти не чувствительного ни к холоду, ни к жару («примерзняшета нозе его г камени, и не движаше ногама» – 195; «ногама босыма ста на пламени» – 196). Путем столкновения других противоположностей – человек взрослый и младенец – летописец описал нечто вроде идиота, плохо что соображающего («подъ ся половаше, ...на ногы нача встаяти, акы младенець, ...положаху пред ним хлебъ, и не възмяше его, но ли вложити в руце ему», только потом «научися ясти» – 194–195). Наконец, на Исакия были перенесены и черты неживой куклы, которой управляют (бесы «начаша имъ играти» – 193) и которой даже ворон не боится («шедъ, я ворона и принесе» – 195), отсюда непредсказуемость юродивого. Предметный мотив необычности, странности, ненормальности героя достаточно выражен в летописном рассказе.

Наконец, предметный мир летописи был наполнен значимыми и иногда явно выпяченными предметными **деталями**. Ограничимся лишь двумя трагическими примерами. Под 912 г. летописец подчеркнул материальность конского «лба» (черепа) как орудия смерти Олега. Олег решил проведать останки своего коня «и прииде на место, иде же беша лежаще кости его голы и *лобъ голъ* и... рече: "Отъ *сего ли лба* смьрть было взяти мне?" И въступи ногою *на лобъ*, и выникнувши змиа *зо лба»* и т. д. (39), – череп лежал на земле рядом с костями, он казался пустым, на него князь поставил ногу, в черепе находилась змея и высунулась опять же из черепа. «Лоб» для летописца был важной, фактически главной предметной деталью в этом рассказе.

Другой пример, уже под 971 г., тоже касается «лба», теперь уже человеческого: печенеги «убиша Святослава, и взяша главу его, и *во лбе* его съделаша чашю, оковаше *лобъ* его и пьяху *из него»* (74), – и этот «лоб» являлся у летописца главной деталью рассказа.

Собственно предметный мир летописи нуждается в отдельном исследовании, в том числе необходимо определить, насколько распространена была манера летописцев опираться в их рассказах на ту или иную главную предметную деталь.

Но вернемся к феномену изобразительности. Авторы XI – начала XII в. – Иларион, Нестор-агиограф, игумен Даниил, Нестор-летописец и др. – лишь стихийно, кто меньше, кто больше, нащупывали походящие для них, как правило, бедноватые начатки предметно-изобразительных мотивов или образов; в процессе этого никакой единой творческой группы они не составляли и изобразительными резервами переводных памятников как-нибудь широко не пользовались. Ничто не предвещало важной роли изобразительности в будущем.

6. Автор «Сказания о Борисе и Глебе»: лирическая изобразительность

«Сказание о Борисе и Глебе» разительно отличается от суховатого «Чтения» Нестора целым рядом изобразительных мест.

Первое явно изобразительное место встречается в рассказе о том, как повел себя Борис, когда услышал о смерти своего отца: «И яко услыша святый Борисъ, начатъ телъмь утьрпывати, и лице его вьсе сльзъ испълнися, и сльзами разливаяся, и не могый глаголати, въ сердци си начатъ сицевая вещати»[20]. Это настоящий «нагнетательный» изобразительный мотив, а не просто фактографическое описание: Борис весь, с ног до головы, внешне и внутренне, был охвачен (именно охвачен) сильнейшим горем. На полную охваченность Бориса горем автор «Сказания» указывал и дальше: «сльзами *разливашеся вьсь*» (31), «*вьсь* сльзами *облиявъся*» (36), слуги Бориса «видевъша господина своего дряхла и *печалию облияна* суща зело» (35).

Внезапность же перемены состояния Бориса хорошо видна, если сопоставить данное описание с примыкающей к «Сказанию» статьей «О Борисе, какъ бе възъръмь», то есть каким Борис был обычно. Тело Бориса, обычно крепкое («телъмь бяше красьнъ, высокъ... крепъкъ телъмь» – 51), вдруг ослабело и сжалось; обычно приветливое лицо Бориса («веселъ лицьмь») теперь омрачилось; обычно красноречивый Борис («въ съветехъ мудръ» – 52) теперь «не могый глаголати» и т. д.

Автор «Сказания» проявил небывалый на Руси интерес к теме глубокого телесного и душевного страдания героев, провел эту тему через все произведение. В «Сказании» свои страдания подчеркивал сам Борис («сердце ми горить, душа ми съмыслъ съмущаеть... къ кому сию горькую печаль простерети» – 29), притом с целой симфонией болезненных звуков

(«съ сльзами горькыми, и частыимь въздыханиемь, и стонаниемь многымь» – 33); вопияли о страдании Бориса и окружавшие его люди («красота тела твоего увядаеть» – 35).

Точно так же, с такими же деталями и с тем же изобразительным мотивом, автор описал страдания и Глеба. Этот нетрадиционный интерес автора «Сказания» к изображению страданий коснулся и читателей его произведения, – автор «Сказания», притом среди агиографов только он, призывал читателей к сильным переживаниям: «Къто бо не въсплачеться, съмрьти тое пагубьное приводя предъ очи сьрдьца своего?» (31); «съ сльзами припадающе молимъся» (50).

Эти обращения автора к читателям и обилие гиперболичных трагических деталей (но традиционных) свидетельствуют, что дело было не столько в самодовлеющем интересе автора к страданиям героев, сколько в желании вызвать у читателей «Сказания» живое сочувствие к Борису и Глебу.

Второе явно изобразительное место в «Сказании» находим в речи Бориса, содержащей «нагнетательное» же описание богатой жизни князей, «ихъ жития»: «...багряница и брячины, сребро и золото, вина и медове, брашьна чьстьная; и быстрии кони, и домове красьнии и велиции, и имения многа и дани; и чьсти бещислены и гърдения, яже о болярехъ своихъ» (30), – так охарактеризована «слава мира сего» у сильных мира сего: внутренний быт князей, внешний быт князей, их окруженность почетом. Конкретный смысл первой части перечисления не совсем ясен: то ли имелась в виду комфортность князей в их обыденном быту; то ли подразумевались торжественные наряды князей, драгоценная посуда и яства на княжеских пирах (недаром в списках «Сказания» в составе «Великих миней четьих» XVI в. слово «брячины», т. е. шелковые одеяния, было переосмыслено как «брачные пирове», а перед тем в некоторых списках «Сказания» XV–XVI вв. произошла переделка «брячин» в «багряницы брачныи»[21]).

Как бы то ни было, но изобразительный мотив в этом описании был выражен автором: князья словно застыли в присущих им повторяющихся деяниях, в постоянно богатом времяпрепровождении. Подобный мотив восходит к традиции осудительных описаний жизни богачей. Но в «Сказании» к данному мотиву автор добавил еще один, уже не совсем традиционный изобразительный мотив мгновенного и бесследного исчезновения такого яркого, такого ощутимого на этом свете материального богатства князей: «Къде бо ихъ жития и сла-

ва мира сего?.. Уже все се имъ акы не было николи же, вся съ нимь ищезоша, и несть помощи ни отъ кого же сихъ, – ни отъ имения, ни отъ множьства рабъ, ни отъ славы мира сего».

И все же главное здесь не изобразительность: автор «Сказания» постарался вложить в уста Бориса повышенно экспрессивную характеристику жизни князей, – вот почему ее сопровождала длинная череда вопросов Бориса («То камо имамъ приити?.. Какъ ли убо обрящюся?.. Кый ли ми будеть ответь? Къде ли съкрыю?.. Чьто бо приобретоша?.. Къде бо ихъ жития?..» – 30). То есть автор опять стремился вызвать сочувствие читателей к Борису, к его тягостным раздумьям.

Третье явно изобразительное место в «Сказании» описывало встречу Глеба, плывшего в ладье, с его убийцами в устье реки: «И яко узьре я святый, възрадовася душею; а они, узьревъше и́, омрачаахуся и гребяахуся къ нему. А сь целования чаяше отъ нихъ прияти. И яко быша равьно пловуща, начаша скакати зълии они въ лодию его, обнажены меча имуще въ рукахъ своихъ, бльщащася акы вода. И абие вьсемъ весла отъ руку испадоша, и вьси отъ страха омьртвеша» (40). Это описание автор составил на основе контраста: одни радуются – другие «омрачаахуся»; одни «начаша скакати» – другие «омьртвеша»; одни держат в руках, очевидно, поднятые мечи – другие выронили из рук опущенные весла. Столкнулись душевная размягченность одних и неистовая злоба других. В житиях душевное смирение мучеников обычно так или иначе смягчало или даже перевоспитывало злобных мучителей. Но в «Сказании» не так: несмотря на все увещания беззлобного Глеба, который смотрит «умиленама очима» на напавших, те ведут себя «яко же убо свирепии зверие... яко не вънемьлють словесъ его» (41). И этот мотив тоже должен был пробудить «умиление» читателей.

В приведенном отрывке об убийцах Глеба обращает внимание совершенно неожиданная яркая изобразительная деталь – мечи в их руках «бльщащася акы вода». Как бы ни объяснять происхождение этого образа (вероятно, припоминанием о библейском Голиафе[22]), неясным остается, почему блеск именно воды автор перенес на мечи, при чем тут вода. Сугубо предположительным может послужить и такое объяснение этого образа: все, что реально течет, разливается, обливает, омочает, проливается, ассоциировалось у автора «Сказания» с предметами трагическими (слезы, кровь). Возможно, мечи, блестевшие, как текучая речная вода, тоже стали выгля-

деть трагически у автора «Сказания» для усиления впечатления, производимого на читателей.

В конце «Сказания» есть еще и четвертое явно изобразительное место – это описание мощей убиенного Бориса, выкопанных из земли: «Се же пречюдьно бысть и дивьно и памяти достоино, како и колико летъ лежавъ тело святого, то же не врежено пребысть ни отъ коего же плътоядьца, ни беаше почьрнело, яко же обычаи имуть телеса мьртвыхъ, нъ светьло, и красьно, и цело, и благу воню имущю, – тако Богу съхранивъшю своего страстотьрпьца тело» (48). Автор «Сказания» эмоционально подчеркнул необычайную свежесть тела Бориса, чтобы вызвать ответное благоговение у читателей. Изысканную красоту тела и его частей у всех положительных героев автор «Сказания» отмечал неоднократно и опять-таки с эмоциональным подъемом.

В общем, не объявляя прямо о своих устремлениях, автор использовал изобразительные мотивы в своем произведении в первую очередь для воздействия на чувства читателей. К этому, вероятно, предрасполагали повышенно чувствительные общественные настроения в момент написания «Сказания»[23].

В художественном отношении автор «Сказания о Борисе и Глебе» был резко своеобразен и опять-таки не примыкал к какой-либо группе «изобразительных» писателей того времени. Все творили в одиночку, когда дело касалось изобразительности.

7. Владимир Мономах: разнородность мотивов

«Поучение» Владимира Мономаха содержит только лишь 2–3 изобразительных места.

Первое место, которому лишь с натяжкой можно приписать изобразительность: «...да не застанеть вас солнце на постели»[24], – о необходимости вставать рано к заутрени. У Владимира Мономаха здесь присутствовал изобразительный мотив солнечного света, приятного, красивого: после заутрени, добавил Мономах, надлежит, «потомъ солнцю въсходящю, и узревше солнце, и прославити Бога с радостью, и рече: "*Просвети очи* мои, Христе боже, иже далъ ми еси *светъ* твои *красный*"» (247).

Мотив приятного света не был совершенно случаен у Мономаха. Перед процитированным отрывком в «Поучении» он затронул мотив света дважды: «...*восиянеть* весна постная... братья ... *свето*давцю вопьюще» (243). И далее с восхищени-

ем: «...Господи... *чюдна* дела твоя... како небо устроено, како ли *солнце*, како ли луна, како ли звезды, и тма, и *свет*... дивуемъся» (244).

Довольство миром, устроенным для человека, – тема вообще-то традиционная (ср., например, «Слово о десяти девицах» Иоанна Златоуста в «Успенском сборнике»); авторы обычно выражали довольство материальной благоустроенностью мира. Мономаха же в большей степени, чем обычно, привлекала еще и красота мира: «*украшено* твоимъ промысломъ, Господи... *на веселье* ... человекы *веселять*» (244).

Однако мотив красоты мира был выражен Мономахом все-таки больше философически, чем предметно. Упоминание постели, освещенной солнцем, мелькнуло мимоходом, да и то, скорее, как символ ленивости человека, спящего на этой постели.

Второе изобразительное место в «Поучении» более ярко: «... ехахом сквозе полкы половьчские не въ 100 дружине и с детми и с женами, и *облизахутся на нас, акы волци стояще*» (249), – на половцев Мономах перенес признаки стоящей волчьей стаи, наметился образ хищного волчьего ожидания: вот-вот набросятся. Этот нетрадиционный для книжности образ возник у Мономаха, несомненно, благодаря его охотничьим впечатлениям (о своих «ловах» он рассказывает несколько далее), но сходный мотив (вернее, тему) «пожирающей» агрессивности врагов Мономах повторял неоднократно и перед тем: «поскрегчеть на нь зубы своими» (241); «убо живи пожерли ны быша» (242); «мы, человецы грешни... хощемъ и́ пожрети и кровь его прольяти вскоре» (243). Однако в отличие от подобных книжных высказываний образ половцев-волков, вероятно, был взят Мономахом из разговорной речи, но не развит.

Третье, на этот раз совсем слабо изобразительное место появилось в конце «Поучения» Мономаха, когда он перешел к рассказу о своих «ловах»: «...конь диких своима рукама связалъ есмь въ пущах, 10 и 20 живых конь ... тура мя 2 метала на розех и с конемъ; олень мя одинъ болъ, а 2 – лоси: одинъ ногами топталъ, а другыи рогома болъ; вепрь ми на бедре мечь оттялъ; медведь ми у колена подъклада укусилъ; лютыи зверь скочилъ ко мне на бедры и конь со мною поверже» (251), – из этого перечисления у Мономаха сформировалось что-то вроде «нагнетательного» изобразительного мотива непрерывного и тесного противоборства охотника с дикими зверьми: «...не блюда живота своего, ни щадя головы своея». Этот мотив жестоко-

го противоборства, видимо, был связан с главной настроенностью Мономаха, с его чувством постоянного напряжения, которое обильно отразилось в его настоятельных советах в «Поучении»: «тружатися», «весь день боряся», не лениться, «не дая себе упокоя», «понужаяся на добрая дела», «управивъше сердце свое» и т. д., и т. п. (241–246, 251).

В целом же в «Поучении» не только мало изобразительных мест, но все они к тому же очень разнородны и почти что случайны, – вероятно, потому, что находятся в разных отрывках «Поучения», написанных деятельным и практичным Мономахом в разное время, который, по его признанию, «потомь собрах словца си любая, и складохъ по ряду, и написах» (241).

Ни в какую цельную группу нельзя объединить древнерусских писателей XI – начала XII вв. по признаку изобразительности их произведений, – каждый сам по себе.

8. Киевские летописцы XII в.: оскудение изобразительности

Начнем наш обзор с изобразительных мест в «Киевской летописи», с третьей редакции «Повести временных лет» в составе «Киевской летописи». Под 1114 г. здесь летописцем пересказаны слышанные им легенды: «Пришедшю ми в Ладогу, поведаша ми ладожане, яко “сде есть егда будеть туча велика, находять дети наши глазкы стекляныи и малы и великы и провертаны... на полунощныхъ странахъ спаде туча, и в тои тучи спаде веверица млада, акы топерво рожена ... и пакы бываеть другая туча, и спадають оленци мали в неи”»[25]. Контраст: большие эфемерные тучи, оказывается, несут в себе многочисленные мелкие плотные предметы – то стеклянные бусы, то маленьких, только что народившихся белочек, то оленят. Летописец и продолжил этот рассказ аналогичным примером из «Хронографа»: «дожгьцю бывшю и тучи велиции, – пшеница, с водою многою смешена, спаде»; «крохги сребреныя спадоша» (278).

Однако отчетливого стремления к изобразительному изложению летописец не проявил: у него в дальнейших примерах из «Хронографа» уже не из туч, а просто откуда-то сверху, очевидно, с неба падали и тяжеленные, очень крупные предметы – камни, кузнечные клещи и пр. («трие камени спадоша превелици», «спадоша клеще съ небесе» – 278). Летописец просто развил тему необыкновенности далекой земли, в которой выпавшие из туч разные предметы размножаются в изобилии:

белочки «възрастъши и расходится по земли», оленята «възрастають и расходятся по земли», а бусинок стеклянных столько, что их даже у реки «беруть, еже выполаскываеть вода, от нихъ же, – признается летописец, – взяхъ боле ста».

Летописца явно увлекла эта тема необыкновенности далекой земли, и он обратился к книжным аналогиям – к другим еще более далеким от Руси землям со странными обильными «осадками» твердых предметов: где-то во времена римских цесарей из туч столько выпало пшеницы, что «ю же събравше, насыпаша сусекы велия»; в Египте столько нападало железных кузнечных клещей, что с тех пор ими повсеместно из железа «нача ковати оружье», прежде лишь деревянное или каменное.

Тема необыкновенности далекой земли югры и самояди в статье под 1114 г. перекликалась с описанием той же загадочной и даже зловещей земли под 1036 г. (сквозь гигантские горы пытается «высечися» секирами и ножами какой-то страшный народ, а просекли лишь «оконце мало»). Оба рассказа были вставлены в третью редакцию «Повести временных лет», возможно, одним и тем же автором[26], которому, видимо, был свойствен интерес к необычному, но не специально к картинности рассказов.

Далее в «Киевской летописи» (в статьях до 1170-х гг.) совсем немного несомненно изобразительных мест, и все это преимущественно описания необычных небесных знамений. Интересна лишь изобразительная эволюция таких описаний. Под 1141 г. летописец детально, но вполне традиционно запротоколировал «предивно знамение». Последующее в «Киевской летописи» под 1144 г. описание уже не так традиционно и более драматично: «...летящю по небеси до земля яко кригу огнену и остася по следу его знамение въ образе змья великаго» (314). В этом кратком описании, пожалуй, передана пугающая стремительность небесного события, тем более что непосредственно перед тем летописец затронул сходный мотив, – рассказал о все сметающем атмосферическом катаклизме: «...бысть буря велика, ака же не была николи же... и розноси хоромы, и товаръ, и клети, и жито из гуменъ, – и спросто рещи, яко рать взяла, и не остася у клетехъ ничто же, и нечии налезоша броне у болоте, занесены бурею» (314). Однако в этих сообщениях не заметно сознательного намерения у летописца именно изобразить стремительность событий, которые его поразили, и только.

Но драматического апогея описание небесного знамения достигло под 1161 г.: «...бысть знамение в луне страшно и дивно: идяше бо луна через все небо от въстока до запада, изменяючи образы своя, – бысть первое ии убывание по малу, дондоже вся погибе, и бысть образъ ея, яко скудно черно, и пакы бысть яко кровава; и потом бысть, яко две лици имущи, – одино зелено, а другое желто, и посреде ея, яко два ратьная секущеся мечема, и одиному ею, яко кровь идяше изъ главы, а другому бело, акы млеко течаше» (516), – летописец не просто фактографически описал лунное затмение, но изобразил луну переживающей нечто вроде смертельной болезни («вся погибе»), которая символизирована схваткой двух воинов друг с другом.

Мотив схватки ратников на луне был навеян летописцу, конечно, его увлеченностью рассказами о непрерывных военных бранях, об одной из которых он только что и поведал: «и бысть брань крепка велми зело от обоихъ, и летяху мнози убиваеми от обоихъ, и тако страшно бе зрети, яко второму пришествию быти» (515).

Мотив же болеющей луны, возможно, был связан с некоторым интересом летописца к описанию смертельных болезней. Например, под 1152 г. говорилось, что один из летописных персонажей стал жаловаться: «...“оле те некто мя удари за плече”, – и не може с того места ни мало поступити, и хоте летети, и ту подъхытиша и́ подъ руце, и несоша и́ въ горенку, и вложиша и́ въ укропъ, и молвяхуть, яко “дна есть подъступила”, и много прикладывахуть», но больной «нача изнемогати велми и... преставися» (463). Или под 1168 г. долго рассказывалось, как другой летописный персонаж «нездравуя велми... видивши... его велми изнемагающа... самъ же по вся недели причащение имаше, слезами омывая лице свое... а уже ему велми изнемагающю... нача глаголати тихом гласомъ, слезы испущая от зеницю» и т. д.

Однако изображение луны содержало у летописца дополнительный оттенок, – луна не погибала окончательно, а вроде бы медленно начинала приходить в себя: «идяше бо луна через все небо» (как бредет не убитый, а раненый); она не почернела глубоко и бесповоротно («яко скудно черно»), но потом стала кровавой и затем зелено-желтой («две лици имущи», – и действительно, так заживает лицо человека после тяжкого избиения). Этот оттенок неопределенности между плохим и хорошим (уцелеет ли луна) не был отчетливо выражен летописцем, и все же не был случаен: ведь летописец тут же повторно обозначил ту

же ситуацию, – схватка двух ратников на луне еще длится; оба тяжело ранены мечами в голову; и чем закончится схватка, – взаимоистреблением или выживанием, – неизвестно.

Подобный мотив отчасти мог быть связан с литературной традицией изображения знамений и дальних земель, как бы «застрявших» между противоположными ситуациями. Ср. в «Повести временных лет» под 1065 г.: «...солнце пременися, и не бысть светло, но акы месяць бысть, – его же невегласи глаголють снедаему сущю», – не ясно, будет или же не будет «съедено» солнце; ведь оно пока лишь «снедаемо»[27]. Точно так же под 1096 г. рассказано о страшном народе, заключенном где-то в северных горах, – не ясно, выйдут или не выйдут эти люди наружу, т. к. пока они только «секуть гору» (235).

В отличие от такого рода рассказов описание лунного затмения в «Киевской летописи» отличается неожиданным вниманием летописца к цвету; однако и эта главная изобразительная черта описания объясняется не художественной целью автора, а его эпизодическим впечатлением от явления, на которое смотреть было «страшно и дивно». Такие эпизодические впечатления от экстраординарных, преимущественно печальных или устрашающих событий отразились в летописи и далее (например, о слезах умиравшего князя: «...и бе видити слезы его лежачи на скранью его, яко женчюжная зерна; и тако отирая слезы убрусцемъ» – 531, под 1168 г.). В итоге изобразительные мотивы «Киевской летописи» получились лишь немного более экспрессивным, но гораздо более скудным продолжением изобразительных мотивов «Повести временных лет».

Что же касается более поздних статей «Киевской летописи», то при всей фактографической подробности и предметности рассказов изобразительность из них почти исчезла, если не считать изредка употребленных летописцами традиционных броских деталей, формул и выражений.

Авторы произведений XI – второй трети XII вв., повествование которых в отдельных местах отличалось некоторой изобразительностью, как бы случайно и разрозненно появлялись на Руси.

9. Автор «Слова о полку Игореве»: героические мотивы

Начнем классификацию изобразительных мотивов «Слова о полку Игореве», естественно, со вступительного высказывания автора о Бояне: «Боянъ бо вещии, аще кому хотяше песнь

творити, то растекашется мыслию по древу, серымъ вълкомъ по земли, шизымъ орломъ подъ облакы»[26]. Предметной темой этого высказывания у автора, несомненно, являлась природа. Движение («растекатися») объектов, и особенно животных, в этой природе, несомненно, подразумевалось активным. Далее автор, продолжая говорить о Бояне, более ясно обозначил активность и даже стремительность движения объектов и существ в мире природы: «...*скача*, славию, по мыслену древу, *летая* умомъ подъ облакы... *рища* ... чресъ поля на горы» (44). О том, что автор подразумевал именно активное передвижение мысли, волка и орла, свидетельствуют и их последующие передвижения в «Слове», которые были тоже только энергичными: «мыслию ти *прелетети издалеча*» (51); «мысль *носитъ* ваю умъ *на дело*» (52); «мыслию *поля мерить*» (55); «*скачють* акы серыи влъци въ поле» (46); «*бежитъ* серымъ влъкомъ» (47); «*скочи* влъкомъ» (53); «влъкомъ *рыскаше*» (54) и пр.

Но самое любопытное во вступительной характеристике Бояна: объекты и существа, находившиеся в разных местах (мысль – на древе, волк – на земле, орел – под облаками), как бы одновременно устремлялись («растекались») вовне от неподвижного древа. Автор обозначил состояние, когда все персонажи действуют одновременно, коллективно, слаженно.

Подобный мотив одновременности, скоординированности передвижений, например волка и орла, был явно фантастичен и отражал художественное представление автора о природе, которую он наполнил активно движущимися животными. Вот еще некоторые свидетельства тому. Так, в конце «Слова» автор повторил изобразительный мотив одновременного движения животных вовне, на этот раз от половецких веж: «А Игорь князь ... полете соколомъ подъ мьглами. ...Коли Игорь соколомъ полете, тогда Влуръ влъкомъ потече, труся собою студеную росу» (55). Автор многократно варьировал изобразительно-фантастический мотив необычайно активной совместной деятельности животных в природе и иногда обозначал своего рода «догонялки» птиц: «пущашеть 10 соколовъ на стадо лебедеи, которыи дотечаше...» (43–44); «...буря соколы занесе чресъ поля широкая – галици стады бежать къ Дону Великому» (44). Иногда животные устремлялись не вовне, а окружали какой-то центр: «Игорь къ Дону вои ведетъ... влъци въсрожатъ по яругамъ, орли клектомъ на кости звери зовутъ, лисици брешутъ на чръленыя щиты» (46); «дружину... птиць крилы приоде, а звери кровь полизаша» (53); «стрежа-

ше ѐ гоголемъ на воде, чаицами на струяхъ, чрьнядьми на ветрехъ» (55). Наконец, иногда животные передвигались как бы поочередно, составляя своеобразную «эстафету»: «...поскочи горнастаемъ къ тростию, и белымъ гоголемъ на воду, въвръжеся на бръзъ комонь, и скочи съ него босымъ влъкомъ... и полете соколомъ...» (55). Во всех этих случаях данный изобразительный мотив в «Слове» указывал на наличие авторского представления о природе, насыщенной энергично действующими животными.

Более того, природа, по представлению автора «Слова», была заполнена и коллективно действующими предметами: «...чрьныя *тучя* съ моря идуть... а въ нихъ трепещуть синии *мльнии*. Быти грому великому, итти *дождю*... Се *ветри*... веють съ моря... *Земля* тутнеть, *рекы* мутно текуть, *пороси* поля прикрывають» (47). Иногда предметы в природе сами не действовали, но подвергались активнейшему воздействию: «...наступи на *землю* Половецкую, притопта *хлъми и яругы*, взмути *реки и озеры*, иссуши *потоки и болота*» (50). Растения также действовали коллективно: «Ничить *трава* жалощами, а *древо* с тугою къ земли преклонилось» (49). Так что вполне подтверждается впечатление Д.С. Лихачева: «...природа воспринимается автором "Слова" только в ее изменениях, в ее действиях, в ее жизни»[29].

Однако то было не только представлением автора о природе, но широким мироощущением автора «Слова», которое охватывало огромные политико-географические пространства. У автора «Слова» с фантастической слаженностью и одновременностью действовали целые скопления разных народов: «...и многи страны – хинова, литва, ятвязи, деремела и половци – сулици своя повръгоша, а главы своя подклониша подъ тыи мечи харалужныи» (52); или: «...ту немци и венедици, ту греци и морава поють славу Святъславлю, кають князя Игоря» (50). Разные города Руси тоже выступали солидарно: «А въстона бо, братия, Киевъ тугою, а Черниговъ напастьми» (49); «се у Римъ кричать подъ саблями половецкыми, а Володимиръ подъ ранами» (51). В конце «Слова» люди, страны и города объединились в согласованных действиях: «Девици поють на Дунаи – вьются голоси чрезъ море до Киева. Игорь едетъ по Боричеву... Страны ради, гради весели» (56).

Это авторское миропредставление все же было неотчетливым, – автор не только не сформулировал его, но нигде даже не оговорился о нем ни словом, да и сами изобразительные мотивы отличались нечеткостью. Причина заключалась в том,

что описания природы или географических пространств не являлись основной целью автора «Слова», а входили только в состав иносказаний или символических предвестников грядущих событий либо их символических же следствий.

Эти представления автора о природе и географическом мире были относительно бедны предметными деталями: чаще всего в каждом отдельном случае автор упоминал 2–3 объекта природы, иногда – 4, и одно-два их действия, редко – больше. Повторявшиеся сочетания предметных деталей также приходится признать скудными: древо – облака, волк – орел, волк – сокол, земля – реки. А из действий объектов природы автор преимущественно упоминал их бег или полет. Представления автора о наполненности мира коллективными действиями животных или людей питало не столько авторское воображение, сколько понятия-символы. Такие представления вернее было бы назвать полухудожественными или дохудожественными.

Пока не удается ответить на вопрос о внешних источниках этих полухудожественных авторских представлений о насыщенности мира коллективными действиями разных существ. Близкой литературной традиции, которой мог следовать автор «Слова», еще не обнаружено. Хотя библейская (ветхозаветная) и хронографическая манеры повествования местами и могли повлиять на автора «Слова», но фантастичные изобразительные мотивы совокупных передвижений или действий разных персонажей вовсе не характерны для данных источников. Что же касается состояния реальной природы в конце XII в., то тогда не наблюдалось, например, резкого возрастания численности животных, которое могло навести автора «Слова» на представление об их тесной совместной деятельности. Миропредставление автора «Слова» приходится признать совершенно оригинальным и неизвестно откуда появившимся.

Почему же автор буквально на протяжении всего «Слова» постоянно повторял изобразительные мотивы энергично действующего мира? Главной целью автора, по-видимому, была героизация событий, и радостных, и печальных, героизация Бояна, Святослава, Игоря, русского войска и пр., придание значительности тому, о чем он рассказывает. Поэтому изобразительные мотивы автор всюду сопровождал возвышенными характеристиками своих героев: Боян – вещий, Святослав – грозный и великий, Игорь – мужественный и буий, ру-

сичи – храбрые. Поэтому своих героев автор помещал в героический же мир природы – с быстрыми движениями, громкими звуками, массивными участниками, большими сборищами, торжественными действами, включая мотив воспевания героев. Так что автор «Слова о полку Игореве» являлся больше политиком, чем художником.

Мы рассмотрели первый вид изобразительных мотивов в «Слове», теперь (в последовательности текста памятника) обратимся ко второму виду изобразительных мотивов, содержащемуся, например, в характеристике курян: «... куряне сведоми къмети: подъ трубами повити, подъ шеломы възлелеяны, конець копия въскръмлени... луци у нихъ напряжени, тули отворени, сабли изъострени» (46), – наряду с темой боевой готовности воинов, в этом отрывке присутствовал фантастический изобразительный мотив постоянной окруженности курян оружием с самого их рождения, причем вооружением, находящимся в идеальном состоянии.

Тут отразилось представление автора «Слова» о тесной окруженности персонажей первоклассным оружием, – соответствующий изобразительный мотив неоднократно повторялся в «Слове». Так, предметами воинского снаряжения, красивыми и ценными, были окружены или имели их при себе различные персонажи «Слова»: «Чрьленъ стягъ, бела хорюговь, чрьлена чолка, сребрено стружие – храброму Святьславличю!» (47); «Инъгварь и Всеволодъ и все три Мстиславичи! ... Кое ваши златыи шеломы, и сулици ляцкии, и щиты? Загородите... своими острыми стрелами...» (53). И не только воинскими предметами были окружены герои «Слова»; ср.: Святослав «одевахуть... чръною паполомою на кроваты тисове... сыпахуть... великыи женчюгь на лоно» (50). И не только красивые, но и потерявшие красоту и даже неприятные предметы иногда соприкасались с персонажами «Слова»; ср.: «уже соколома крильца припешали поганыхъ саблями, а самою опуташа въ путины железны» (50); «ваю храбрая сердца въ жестоцемъ харалузе скована» (51); или: «имъ лу́чи съпряже... имъ тули затче» (55). Однако красивые предметы все же преобладали: червленые щиты, харалужные мечи, златые шеломы, каленые сабли, драгие оксамиты, злато ожерелье, бобровый рукав и т. д. и т. п.

И снова повторяются уже знакомые нам черты и этого представления автора о статичной окруженности персонажей преимущественно красивыми предметами. Это представле-

ние также не было отчетливым у автора «Слова», хотя оказалось несколько побогаче деталями, чем предыдущее представление. Представление автора о тесной окруженности людей, так сказать, коллекциями предметов не удается объяснить ни литературной традицией, ни историческими обстоятельствами, – не отмечено резко усилившейся красоты вооружения в конце XII в. или изобилия его производства. Автор включил своих персонажей в мир красивых или добротных предметов опять-таки для героизации событий, радостных либо печальных («слава», «хвала» или ущерб им); правда, о такой героизирующей цели автор, по своему дипломатичному обыкновению, ничего не сказал прямо.

Третий вид изобразительных мотивов в последовательности текста «Слова» содержится в описании перехода вечера в ночь: «Длъго ночь мрькнеть. Заря светь запала, мъгла поля покрыла, щекоть славии успе, говоръ галичь убудися» (46). Изобразительный мотив наступающего идеально глубокого покоя в природе обозначил автор в этом отрывке; и добавил: «...русичи великая поля чрьлеными щиты прегородиша» (чтобы не беспокоили? Отдых перед битвой?). Мотив покоя-отдыха природы и людей автор затем повторил: «Дремлеть въ поле Ольгово хороброе гнездо. Далече залетело» (47). Аналогичный изобразительный мотив уже даже ласкающего покоя-отдохновения автор повторил и в конце «Слова»: «О, Донче... лелеявшу князя на вльнахъ, стлавшу ему зелену траву на своихъ сребреныхъ брезехъ, одевавшу его теплыми мъглами подъ сению зелену древу» (55). Природа и люди в ней, по героизирующему представлению автора «Слова», не только действовали героически, но и героически отдыхали (постоянно с упоминаниями славы и величия).

О четвертом виде изобразительных мотивов в «Слове» (о Яр-Туре Всеволоде) тоже можно сказать лишь немногое: «Камо, Туръ, поскочяше, своимъ златымъ шеломомъ посвечивая, – тамо лежать поганыя головы половецкыя» (47), – главный изобразительный мотив в приведенном высказывании – это фантастическая быстрота, даже мгновенность результата только что начатых действий: только поскакал князь, а уже валяются отрубленные вражеские головы. Подобный мотив мгновенного результата встречается преимущественно лишь в первой половине «Слова», и больше всего в начале произведения: только Боян протянул персты к струнам, как струны сами уже зарокотали песнь; только Игорь наполнился ратно-

го духа, как уже навел свои полки на половецкую землю; только возникло намерение всесть на коней, как уже можно позреть на синий Дон и пр. Правда, встречается нечто похожее и во второй половине «Слова»: «...злачеными шеломы по крови плаваша» (52), – только русские надели шеломы, как уже реки крови (своей или вражеской?) текут. И в данных случаях представление с элементами картинности было, в первую очередь, обусловлено героизирующими устремлениями автора «Слова». Недаром он сослался на пример Бояна, который бы о походе Игоря мог высказаться в том же духе: «Комони ржуть за Сулою – звенить слава въ Кыеве» (44), – только русские ступили за границу Руси, как уже свершилась победа и прошел о ней слух.

Пятый вид изобразительных мотивов встречается в характеристике битвы: «Съ зарания до вечера, съ вечера до света летятъ стрелы каленыя, гримлютъ сабли о шеломы, трещатъ копиа харалужныя... Чръна земля подъ копыты костьми была посеяна, а кровию польяна» (48), – предметы сами, как бы без людей участвуют в битве, показывая ее «техническую» бесчеловечность, о какой раньше и «не слышано» было. Однако и этот фантастичный изобразительный мотив не только не обозначен автором, но и редок, – он обрамляет рассказ лишь о данной битве («ту ся копиемъ приламати, ту ся саблямъ потручяти о шеломы половецкыя» – 47), а больше нигде не повторяется. Автор «Слова» удивляет не мощью своего воображения и не обилием своих идей, а изобретательностью в способах достижения одной цели – героизации событий и персонажей.

Шестой изобразительный мотив в «Слове» непродуктивен. Автор описал застывшую позу покоренных народностей, которые «сулици своя поврьгоша, а главы своя поклониша подъ тыя мечи харалужныи» (52). Но совершенно отчетливо видно, что и это перечисление у автора имело иносказательный смысл, а собственно изображением поз он не интересовался ни здесь, ни в других местах «Слова», когда кратко упоминал о понижении глав или стягов. Главной была героизация Руси.

Наконец, можно отметить седьмой заметный изобразительный мотив в «Слове», в плаче Ярославны: «...омочю бебрянъ рукавъ въ Каяле реце, утру князю кровавыя его раны на жестоцемъ его теле» (54), – опять-таки кратко, мимоходом и не очень ясно, как это присуще автору «Слова», здесь обозначен

изобразительный мотив интимной заботы о физическом здоровье персонажа, связанный с использованием одежды, уходом за телом и пр. Мотив такой заботы не раз повторялся в «Слове», и относился он к курянам, повитым, возлелеянным и вскормленным среди воинского снаряжения; к Святославу, которого «одевахуть... и негуютъ» на кровати; и в конце «Слова» – еще раз к Игорю, которого лелеют на волнах, стелют ему зеленую траву под сенью зеленого древа. Однако, хотя и этот мотив нетрадиционен, особой жалостливостью к своим героям авторы конца XII в. уже не отличались, а о вдруг повысившейся гуманности медицины в конце XII в. также неизвестно. Так что, скорее всего, во всех отмеченных нами случаях автор «Слова» занимался бесконечным варьированием способов героизации поступков и состояний своих персонажей, не всегда положительных, и героизирующим оправданием событий, вовсе не радостных.

Можно проанализировать еще целый ряд более мелких проявлений изобразительности в «Слове», но ничего принципиально нового они не вносят в вывод о героизирующих устремлениях автора «Слова» и о лишь вспомогательной идейной роли изобразительных мотивов в тексте памятника.

Но тогда почему из множества возможных риторических способов героизации автор предпочел по преимуществу именно изобразительные мотивы? За этим скрывается не некая художественность натуры автора «Слова», а, скорее, его политико-риторический расчет. Автор использовал изобразительные мотивы как предметные иносказания и символы в своем повествовании. Похвалы походу Игоря были неуместны. Предметные иносказания же завуалированно вносили оттенки героичности в авторский рассказ и исподволь меняли представление об Игоревом походе в положительную сторону.

С точки зрения изобразительности автор «Слова» в своем целеустремленном творчестве оказался ни на кого не похожим, впрочем, как и каждый из предшествовавших ему авторов. Художественной литературы в Древней Руси, естественно, не существовало, но время от времени появлялись отдельные, изолированные феномены изобразительности в книжности, возникшие по очень разным причинам, – первые ласточки художественности с самого начального периода древнерусской литературы.

10. Авторы XIII – середины XIV вв.: традиционность мотивов

В XIII в. лишь немногие произведения содержали изобразительные мотивы, и то довольно скудные.

Автор «Слова о погибели Русской земли». Несмотря на относительную малость дошедшего до нас отрывка «Слова о погибели Русской земли», в нем можно обнаружить неоднократно повторяющийся пространственный изобразительный мотив, начиная с перечисления красот Русской земли: «О... земля Русьская! И многыми красотами удивлена еси: озеры многыми... реками и кладязьми многочестьными, горами крутыми, холми высокыми, дубравоми частыми, польми ... зверьми ... птицами бещислеными, городы великыми, селы ... винограды ... домы ... и князьми грозными, бояры честными, вельможами многами, – всего еси испольнена земля Руская»[30]. Наряду с главным мотивом красоты Русской земли автор ввел в свое описание и мотив заполненности Русской земли предметами и существами: подчеркнул их объемную величественность (горы крутые, холмы высокие, города великие), их важность (кладязи месточестные, князья грозные, бояре честные) и – главное – их всезаполняющую множественность (многие красоты, озера многие, птицы бесчисленные, вельможи многие; дубравы и то частые, т. е. густые). Правда, это описание можно читать в разбивке и на иные словосочетания, однако общий смысл его от этого не меняется: все перечисляемые объекты предстают во взаимном соседстве, вся Русская земля обязательно чем-то заполнена («испольнена»).

Изобразительный мотив предметной заполненности и более широкого географического пространства, пожалуй, присутствовал у автора во втором перечислении, последующем непосредственно за первым: «Отселе до угоръ, и до ляховъ, до чаховъ; от чахов до ятвязи; и от ятвязи до литвы, до немець; от немець до корелы; от корелы до Устьюга, где тамо бяху тоимици погании, и за Дышючимъ моремъ; от моря до болгаръ; от болгарь до бурасъ; от буртасъ до чермисъ; от чермисъ до моръдви – то все покорено было Богомъ крестияньскому языку», – автор указал не только на обширность покоренной территории, но и – очень неявно – на тесную связь ее частей: народности стоят, как бы рука об руку.

Далее в «Слове», опять-таки в перечислении, автор уже совсем бегло затронул мотив предметной заполненности, транс-

формировавшийся у него в неясный мотив окруженности, стесненности или отделенности объектов колыбелью, болотами, железными воротами и пр.: «...половоци дети своя ношаху в колыбели, а литва из болота не светъ не выникываху, а угры твердяху каменыи городы железными вороты ... а немци ... далече будуче за синимъ моремъ» (154–155). Затем этот мотив тесной окруженности объектов предметами совсем сошел у автора на нет: «...буртаси, черемиси, вяда, моръдва бортъничаху на князя великого Володимера» (155), – раз бортничали, значит, как можно догадываться, сидели в лесах, окружены лесами, но ни прямо, ни косвенно об этом автор не сказал.

В общем, затухающий изобразительный мотив наполненности-стесненности объектов не был ни главным, ни отчетливо выраженным у автора «Слова о погибели», однако как дополнительное смысловое сопровождение все же присутствовал в произведении, в его перечислениях.

Разгадать за этим авторский взгляд на мир невозможно ввиду краткости дошедшего отрывка «Слова», и поэтому пока остается объяснить наличие слабого пространственного изобразительного мотива в «Слове» авторской склонностью к риторичности, к большим предметным перечислениям, стихийно и непоследовательно вводившим украшающие изобразительные смыслы в повествование.

Неожиданно встречаем нечто существенное, связанное с этим памятником, – впервые выявляется сходство произведений разных авторов в изобразительном отношении: изобразительный мотив наполненности-окруженности предметами «Слова о погибели Русской земли» оказывается похожим на один из изобразительных мотивов «Слова о полку Игореве». На стилистическую родственность обоих памятников, отделенных полувеком друг от друга, ученые обратили внимание уже давно. Теперь можно прибавить факт их именно изобразительной родственности. Однако никакой непосредственной связи обоих авторов не наблюдается.

Галицко-волынские летописцы. О галицко-волынских летописцах будем говорить, придерживаясь традиционного деления «Галицко-Волынской летописи» на вошедшие в нее летописные своды.

Начнем, разумеется, со свода 1246 г. (так называемого свода киевского митрополита Кирилла). Первое изобразительное место начинает всю «Галицко-Волынскую летопись» – это известная характеристика галицкого князя Романа Мстисла-

вовича под 1201 г.: «...устремил бо ся бяше на поганыя яко и левъ; сердитъ же бысть яко и рысь; и губяше яко и коркодилъ; и прехожаше землю ихъ яко и орелъ; хэраборъ бо бе яко и туръ»[31]. Собственно изобразительный мотив, наметившийся у летописца, сводится к подчеркиванию необычайно энергичного напора князя на «поганых», того, как он «устремил бо ся» и «прехожаше».

Автор летописной статьи под 1201 г., начинающейся со столь симптоматичной похвалы, вообще проявил интерес именно к незаурядной воинской напористости персонажей его повествования: далее он ввел краткую похвалу Владимиру Мономаху, изгнателю врагов, «погубившему... половци, *изгнавшю* Отрока во обезы, за Железная врата ... пилъ золотом шоломомъ Донъ и *приемшю* землю ихъ всю и загнавшю оканьныя агаряны»; затем автор упомянул напористость уже не русского, а половецкого хана Кончака, «иже снесе Сулу, пешь ходя, котелъ нося на плечеву». Настойчивость персонажей имел в виду летописец, когда упомянул, что половецкого хана Сырчана не удалось изгнать окончательно («Сырчанови же оставшю у Дону, рыбою оживъшю»), а его певцу Орю, по поручению Сырчана, удалось уговорить изгнанного половецкого хана Отрока вернуться в свою землю («молви же ему моя словеса, пои же ему песни половецкия. Оже ти не восъхочеть, даи ему поухати зелья именемь евшанъ»). Примечательно, что, по сообщению летописца, и Отрок выбрал не спокойную, а беспокойную жизнь: «...восплакавшю рче: “Да луче есть на своеи земле костью лечи, а не ли на чюже славну быти”».

Но изобразительный мотив напористости персонажей в статье под 1201 г. все-таки не был отчетлив и, возможно, был привнесен в летопись при кратком пересказе летописцем каких-то источников риторико-героического содержания[32].

Второе изобразительное место в летописи встречается под 1217 г. в характеристике венгерского полководца Филнея: «Выиде Филя древле прегордыи, надеяся обяти землю, потребити море, со многими угры» (736). Наряду с обвинением этого Фили в гордости здесь присутствовал у летописца гротескный изобразительный мотив напористого охвата Филей земли и моря, а затем мотив напористости Фили был продолжен в летописной статье его самовосхвалениями: «...рекшю ему: “Единъ камень много горньцевъ избиваеть”. А другое слово ему рекшю прегордо: “Острыи мечю, борзы коню, — многая руси”». Показательно, что и тут летописец использо-

вал чужую риторику, чужой источник, с которым в летопись перешла тема наглой напористости персонажа. В собственных же рассказах летописец не проявлял интереса к изображению напористости личностей и в своде 1246 г. тему напора больше не затрагивал.

Далее, в рассказах о галицком князе Данииле Романовиче, свод 1246 г. содержал целую серию изобразительных мотивов. Так, под 1229 г. летописец рассказал о нападении венгерского короля Белы IV на Галич и о победе Даниила над венгерским войском: «...сице умирающимъ: инии же изъ подъшевь выступахуть, акы ис чрева; инии же, во коне влезъше, изомроша; инии же, около огня солезъшеся и мясъ ко устомъ придевоше, умираху; многими же ранами разными умираху» (761), – смерть застигла венгров, застывших в разных позах.

Однако изобразительное место в данной статье появилось, возможно, опять-таки благодаря заимствованию летописцем соответствующего мотива из какого-то источника. Ведь весь рассказ об осаде Галича венгерским королем летописец пересыпает штампами и цитатами («яко инде глаголють: “Скыртъ река злу игру сыгра гражаномъ”, тако и Днестръ злу игру сыгра угромъ»[33]).

Затем летописец стал изображать растерянность галицкой оппозиции князю: «...малодушна блюдящася... изиидоста слезнама очима, и ослабленомь лицемь, и лижюща уста своя» (777, под 1237 г.). Но опять, – изображение летописцем полнейшей растерянности галицкой оппозиции Даниилу, вероятно, тоже отдавало чужой риторикой, как и непосредственно предшествовавшее ему описание встречи Даниила простыми галичанами: «...и попустишася, яко дети ко отчю, яко пчелы к матце, яко жажющи воды ко источнику» (707).

Последнее в своде 1246 г. явно изобразительное место повествует об осаде Киева Батыем: «...и не бе слышати от гласа скрипания телегъ его, множества ревения вельблудъ его, и рьжания от гласа стадъ конь его» (784, под 1240 г.). Мотив необычайно плотного и «толстого» окружения Киева татарскими войсками прямо подчеркнут летописцем: «Приде Батыи Киеву в силе тяжьце, многомь множьствомь силы своеи, и окружи град ... и бысть град во обьдержаныи велице... обьседяху град». Однако этот изобразительный мотив был заимствован летописцем из «Хроники» Георгия Амартола, как и дальнейшие изобразительные детали («и ту беаше видиты ломъ копеины, и щитъ скепание, стрелы омрачиша светъ» – 785) были

взяты летописцем из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия[34].

На риторическую ориентацию летописца указывает также то, что все эти изобразительные отрывки появлялись в летописном тексте внезапно и выглядели как стилистически инородные вставки, своего рода «окошки», повышающие эмоциональность летописного рассказа, – чаще в самом начале летописной статьи, реже – в конце. Так что составитель свода 1246 г. именно традиционной предметной риторикой, предметными перечислениями главным образом и вносил изобразительность в повествование.

В итоге можно указать на давно уже замеченное учеными эстетическое сходство «Слова о полку Игореве», «Слова о погибели Русской земли» и галицкой летописи. Вероятно, в конце XII – первой трети XIII вв. на юге Руси сложилась богатая литературно-риторическая традиция экспрессивного повествования, которой независимо друг от друга питались и названные три произведения, но которая еще не исследована как целое.

Перейдем теперь к более позднему летописному своду 1261–1269 гг. (к так называемому своду холмского епископа Иоанна). В статье под 1249 г. о войне галицкого князя Даниила Романовича и его брата владимиро-волынского князя Василька Романовича с их племянником луцким князем Ростиславом Михайловичем содержится изобразительный отрывок: перед битвой над частью войска Даниила «бывшу знамению сице надъ полкомъ: сице пришедшимъ орломъ и многимъ ворономъ; яко оболоку велику, играющимъ же птичамъ; орлом же клекьщущимъ и плавающимъ криломъ своими и воспрометающимъ ся на воздусе, яко иногда и николи же не бе» (802), – автор изобразил такое напряженное кипение действий персонажей внутри ограниченного пространства, что за его пределы вырываются громкие звуки (клекотание орлов).

Признаки подобного «утесняющего» мотива заметны у летописца и при описании всех последующих фаз сражения: во время тесного столкновения противников тоже вырывались вовне громкие звуки («крепко копьем же изломившимся, яко от грома, тресновение бысть»; «ляхы крепко идущимъ ... сильньнъ гласъ ревуще в полку ихъ» – 803).

Несомненна традиционность мотива подобного «утеснения», со звуками, вырывающимися вовне из некоего клубка. Ср. уже рассмотренное выше описание осады Киева Батыем

под 1240 г. Ср. ранее в «Киевской летописи» под 1174 г. описание одного из сражений: «...смятошася обои, и бысть мятежь великъ, и стонава, и кличь рамня, и гласе незнаемии; и ту бе видити ломъ копииныи, и звукъ оружьныи; от множьства праха не знати ни конника, ни пешьце» (976). Таким образом, несомненна традиционно-риторическая ориентация и холмского летописца.

Далее в летописи время от времени попадаются изобразительные описания войск или толп, а также церквей и некоторых строений, но все они состоят из наборов совершенно традиционных деталей и мотивов и, в сущности, фактографичны (в том числе и известное описание воинского наряда Даниила Романовича под 1252 г.). В изобразительном отношении автор свода 1261–1269 гг. интересен только как продолжатель риторических традиций прошлого.

Более поздние своды в составе «Галицко-Волынской летописи» не содержат оригинальных изобразительных описаний, а повторяют старые риторические образцы (вроде «Слова о Законе и Благодати» Илариона) или фактографичны тоже.

Добавим, что при вкраплении изобразительных мотивов средства традиционной риторичности в XIII в. использовались летописцами не только на юге, но и на севере Руси, хотя северный набор риторических средств отличался от южного. Так, в **«Новгородской первой летописи»** летописцы XII–XIII вв. выражались более кратко, броско и однообразно за счет привычных фольклорных, бытовых или книжных сравнений: «обнаживъше, яко мати родила»; «градъ же, яко ябълоковъ боле»; «вышли есте, акы рыбы на сухо», «скрутяся въ бръне, акы на рать»; «акы злодея, пьхающе за ворогъ»; «все люди секуще, акы траву»; «проливающа кровь христьяньскую, акы воду»; «стоящь полкъ... яко и лесъ» и т. д.[35] Иногда использовались фольклорно-пословичные перечисления: «сватба пристроена, меды изварены, невеста приведена, князи позвани» (72, под 1233 г.). Однако в изобразительные описания новгородские летописцы не вдавались, – только подчеркивали отдельные детали.

«Повесть о житии Александра Невского». В этом суховатом произведении, составленном, возможно, не без участия киевского митрополита Кирилла, нет развернутых изобразительных мотивов. Самое заметное место – это изображение сугубо церемониальных поз Бориса и Глеба, явившихся в видении: «...посреди насада стояща святая мученика Бориса и Глебъ, въ

одеждах чръвленыхъ, и беста рукы дръжаща на рамех. Гребци же седяху, акы мглою одеяни»[36]. Автор «Повести о житии» проявил интерес к обозначению поз своих персонажей, – то благочестивых («пад на колену пред олтаремъ», «воздевъ руце на небо», «распростере руку свою» – 428, 432, 438), то позорных («ведяхуть босы подле коний», «вязахуть ихъ къ хвостом коней» – 434). Все эти изобразительные элементы, скорее всего, были традиционны или взяты автором из каких-либо конкретных источников[37].

Точно так же и иные совершенно традиционные изобразительные элементы были рассыпаны по всему тексту «Повести о житии»: потрясающие звуки («гласъ его – акы труба в народе» – 426); трясение земли («трусъ от копий ломления... яко же и езеру померзъшю двигнутися»); упоминания солнца, лиц человеческих, покрытия поверхности озера сражающимися и т. д.

«Повесть о житии» свидетельствовала о сформированности в литературе XIII в. обширной книжно-риторической традиции повествования, причем в эту систему – и это главное в данном случае – обязательно входили и изобразительные элементы, тоже сплошь традиционные.

Стефан Новгородец. В XIV в. изобразительное повествование почти исчезло из литературы. Пожалуй, можно указать лишь одно исключение – «Хождение» Стефана Новгородца и одно изобразительное место в нем. Свое «Хождение» («Странник») в Царьград в 1348–1349 гг. Стефан Новгородец начал с описания статуи византийского императора Юстиниана и подчеркнул ее энергичное живоподобие: «Ту стоить столпъ... И на верху его седить Иустинианъ Великы на коне *велми чюденъ: аки живъ... грозно* видети его... а правую руку от себя простеръ *буйно...*»[38]

Здесь не просто отразилось впечатление очевидца. Судя по повтору определенного круга тем, Царьград воспринимался Стефаном Новгородцем как средоточие жизненных сил. Тему жизненности памятников Царьграда Стефан повторял неоднократно: «въ одиной церкви ту Христос велми гораздо, *аки живъ человекъ*, образно стоить» (34); «ту икону Лука евангелистъ написалъ, позираа на самую госпожу девицу Богородицю, и *еще живе и́ сущи*» (32); «и ту близ трапеза каменна святого Авраама ... под дубом амаврийскым, – той дубъ *зелено лествие имеет и зиме, и лете,* и до скончаниа веку» (30). Все эти предметы обладают живой влагой: «ту на стене Спасъ, му-

сию утворенъ, и *вода* святая от язвъ гвоздииных от ногу его *идет*» (30); «икона... святы Спасъ, в ню же ножем удари неверный, и *поиде* от иконы *кровь*, – то же и *до ныне кровь* та знати» (36); «ту глава святаго Пантелеймона, ту же и *кровь* его» (40). Предметы являют свою жизненную силу и другими способами: «и ту стоит лотокъ, на нем же вообразися святая Богородица съ Христомъ... и *въскрича отрочя* в муце на доске» (36); «кандило велико с маслом сткляно падеся от высоты и *не разбися, ни огнь не угасе*» (30); предметы активно блестят: «иконы... *аки солнце, сиаютъ*» (36); «церковь мусию удивлена изовну, *аки сиаетъ*» (38); постройки ярко цветные: «столпове от камени *краснаго* мрамора» (30); «подобни *аспиду*» (30); «от камени *багряна... пропестри*» (30); «от *зелена* камени» (38) и пр.; наконец, все крупно и велико: «столпъ чюденъ вельми толстотою и высотою» (28); «много на них писаниа *от връха и до долу* писано *рытию великою*» (28); «дворъ ... *великъ, граду подобенъ*» (34); «въ Царьград, *аки в дубраву велику*, внити» (40) и т. п. Царьград, по описанию Стефана, способствует здравию людей: «ту люди прикасаются, иде же кого болить, *здравие приемлют*» (30); «у того одра множество люди приходитъ и *приемлють исцеление*» (30); «ту лежит множество болящих ... и *приимают исцелениа*» (32); «ту же множество людей лежить болных на одрех, различными недуги одръжими, *приимають исцелениа ... и здравие приимают*» (40) и т. д. Великой энергией наделяет людей Царьград: например, богородичная «икона же та велика велми, окована гораздо ... единому человеку въставят на плеща встанно, а он руце распрострет, аки распятъ, тако же и очи ему запровръжеть, видети грозно, по буевищу мычет его семо и овамо, велми силно повертывает им» (14). Или еще один памятник человеческой энергии: «тело святаго Савы-повара: 40 лет варилъ на братию ясти» (36).

Чем было вызвано острое желание Стефана Новгородца видеть Царьград центром жизненной силы православия? Возможно, этому отчасти содействовала религиозная полемика со шведами: ведь именно в 1348 г. шведский король Магнус II потребовал от новгородцев созвать совместный съезд шведских и русских «философов» для выяснения, чья вера лучше, но новгородцы сослались на Царьград, с которым и надлежало вести споры[39]. Себя новгородцы никак не могли поставить в пример из-за постоянных пожаров, мятежей и иных несчастий. На этом фоне «Хождение» Стефана Новгородца с киванием на Царьград было вполне к месту, хотя никакого шведского «сле-

да» у Стефана не наблюдалось. Но и позднее Царьград оставался для новгородцев великим авторитетом, – ср. под 1354 г. сообщение новгородской летописи: «приидоша послове архиепископа новгородского Моисиа изъ Цесаряграда и привезоша ему ризы крестъцаты, и грамоты с великымъ пожалованием от цесаря и от патриарха, и златую печать» (364).

Возможно также, что в середине XIV в. новгородцы вообще искали внешний источник жизненной силы, и не обязательно в Царьграде. Поэтому в 1347 г. новгородский Василий написал послание о существовании сохранившегося земного рая на земле, где-то на востоке, действующего и в момент создания послания: «А то место святаго рая находилъ Моиславъ новгородець и сынъ его Ияковъ... на горе той написанъ деисусъ лазоремъ чюднымъ... И светъ бысть в месте томъ самосиянень... светлуяся паче солнца. А на горахъ техъ ликования многа слышахуть и веселия гласы поюща»[40]. Этот рай-эдем постоянно дает знать о себе приносимыми оттуда свежим хлебом, свежими яблоками, свежей финиковой ветвью и пр.

Итог наших наблюдений неутешителен. Самостоятельной истории изобразительности не существовало в оригинальной древнерусской литературе XI – середины XIV вв. Изобразительные мотивы и образы обычно использовались писателями лишь как эпизодические вспомогательные средства для достижения тех или иных идейных целей. Заметнее всего к изобразительным мотивам обращались писатели XI–XII вв., а в XIII–XIV вв. литература оскудела в изобразительном отношении, став более прямолинейно нравоучительной и шаблонно риторичной. Не до искусства было.

И все же вопреки всем приведенным примерам из текстов нас почему-то не покидает общее ощущение устойчивой изобразительности древнерусских произведений XI–XIV вв. Видимо, мы со слишком строгими модернизирующими мерками подходили к древнерусской литературе, тем самым обедняя ее, но забыли о более простом явлении – о *предметном мире* памятников, авторы которых мыслили называемые ими предметы и действия в предметном же окружении. Вот, например, «Моление Даниила Заточника», упоминающее огромное количество предметов, в том числе реку. Какие предметные ассоциации связывались у автора с рекой вообще? Во-первых, река течет («река текуща»[41]); во-вторых, может течь быстро («речная быстрость» – 368); в-третьих, река может быть широкой («текуща без креговъ» – 392) или же узкой («река въ брезех, а

брези камены»); в-четвертых, река может течь «сквози дубравы»; в-пятых, из реки пьют, она служит водопоем («напаающе не токмо человеки, но и звери»), из реки можно «коня напоити». Разворачиваются целые картинки-микросюжеты. И таких скрытых картинок-микросюжетов в «Молении» великое множество. Их изучением обязательно надо заняться, и не только в «Молении», но это уже особая тема. Пока же мы занимались лишь более или менее открытыми, явными (и, как правило, застывшими) картинами в древнерусской литературе XI – середины XIV вв.

II. Памятники Куликовского цикла

1. «Задонщина»: экспрессия

Наиболее интересна цветность символики (и якобы реальных деталей) в «Задонщине» при описании подготовки и проведения Куликовской битвы. Особенно впечатляет синий цвет, который, по-видимому, дважды упоминал автор «Задонщины». В обоих случаях автор «Задонщины» упоминал *синие* небеса и, судя по контексту, имел в виду летнее время, летний погожий день, когда в поле поют птицы и с синей высоты небесной далеко видно: «Оле жаворонок, *летняя* птица, красных день утеха, возлети под *синее небеса*, посмотри к силному граду Москве, воспои...»[42]. Далее летнюю тему автор продолжил: «О соловеи, *летняя* птица, что бы ты, соловеи, вощекотал...» (537. В Синодальном списке: «А соловеи, *летняя* птица, красных днеи втеха...» – 552); затем автор опять упомянул синие летние небеса: «...то уже соколи белозерстии и ястреби... ис камена града Москвы возлетеша под *синие небеса*... Солнце ... сияет» (537. В других списках солнце *ясно* сияет – 543, 549, 553).

К летнему мотиву можно отнести также упоминание зеленого цвета – зеленой травы далее в «Задонщине»: «...лежати на *зелене* ковыле *траве* на поле Куликове» (538). Правда, связи с летом здесь автор не обозначил. Картина (и тем более тема) ясного лета в «Задонщине» была лишь полуосознанной автором, неотчетливой и прерывистой.

Тем не менее тему лета (или начала осени) позже дополнили списки «Задонщины», хотя тоже косвенно и неотчетливо. В Историческом втором списке была упомянута зеленая мурава («целовати намъ зелена мурова» – 547), а в Историческом пер-

вом списке – стоги сена («лежать трупы христианскии, акы сенныи стоги» – 545).

Тема лета – начала осени в символике «Задонщины», пусть ассоциативная, с одной стороны, соответствовала исторической действительности – авторской памяти о времени Куликовской битвы. Показательно, что точная дата битвы была указана в «Задонщине»: «...билися... на рожество святеи Богородицы» (537. В Кирилло-Белозерском и Синодальном списках уточнено: «сентября 8» – 549, 553). В списке Ундольского же внутренний отсчет по временам года продолжился, и рассказ о судьбе Мамая после Куликовской битвы указал и на более позднее время: «...не с кем тебе *зимы зимовати* в поле» (540).

Но, с другой стороны, лето в «Задонщине» предстало только в его идеальных, полноценных проявлениях: прекрасный день, синее небо, зеленая трава, поющие птицы, сияющее солнце. На эту картину ясного лета вряд ли повлияло «Слово о полку Игореве», в котором летние мотивы отсутствуют (разве что только в самом конце «Слова» встречается нечто родственное летнему мотиву: «...стлавшу ему *зелену траву*... одевавшу его *теплыми мъглами* под сению *зелену древу*»[43]). Можно предположить, что автор «Задонщины», хоть и использовал из «Слова» отдельные детали, но в целом исходил, скорее всего, из фольклорных и житейских представлений об идеальном лете (но о самих таких представлениях XIV – начала XV вв. подробно мы пока ничего не знаем).

Картине идеального лета противоречат в «Задонщине» два описания гроз. Однако это, пожалуй, летние грозы. Во всяком случае, сразу после описания погожего летнего дня автор упомянул предстоящую бурю: «Ци буря соколи снесеть...» (536), а перед описаниями гроз автор упоминал то «чистое поле», то «черна земля» (537, 538), над которыми грозы, надо понимать, и разражались. Конечно, грозы не были ни отчетливо названы, ни отчетливо вписаны автором «Задонщины» в картину лета, и эту связь гроз с летом автор, возможно, почти и не ощущал.

Сами же грозы автор изобразил исключительно масштабными – с сильными ветрами, великими тучами, кровавыми зорями, сильными молниями и великими громами: «...возвеяша силнии ветри... прилелеяшася великиа тучи ... из них выступают кровавыя зори, и въ нихъ трепещють силнии молнии» (543, цитируем по Историческому первому списку, т. к. в списке Ундольского, и только в нем одном, пропущены ветры); вторая гроза: «...на том поле силныи тучи ступишася, а в них часто си-

яли молыньи и загремели громы велицыи» (538). Сравнительно со «Словом о полку Игореве», откуда взято описание грозы, автор «Задонщины», придерживаясь заимствованных деталей, значительно усилил грозовую тему: у него гроза не собирается, как в «Слове», а уже происходит (ср. в «Слове»: «быти грому великому» – 47; а в «Задонщине»: «загремели громы велицыи»); прибавились сильные ветры, в «Слове» не упоминаемые; тучи уже соступились, а не идут, и окрасились кровавыми зорями, которые в «Слове» лишь предвещали будущую грозу; молнии не только трепещут, но и сияют (в Синодальном списке: «сияли силныя великия молныя» – 553); а вот дождя нет (в «Задонщине» дождь не упомянут в отличие от «Слова»), – автор сосредоточился на изображении неба, а вообще, по-видимому, был склонен изображать природные явления в их максимальном проявлении.

И все же в цельную картину зрелого лета с грозами цветовая символика у автора в «Задонщине» не укладывалась. Например, в «Задонщине» выли серые волки: «И притекоша серые волцы ... и, ставши, воют на реке» (537); «и отскоча ... серым волком взвыл» (538). В «Слове о полку Игореве» серые волки бегут, но не воют. *Воющие* серые волки в «Задонщине», пожалуй, больше напоминают уже о глубокой зиме, а не о лете, хотя фенологическая авторская ассоциация тут не ясна. Изобразительное творчество автора «Задонщины» не являлось самоцелью, а имело полуосознанный, хаотичный и – главное – чисто риторический характер.

Самым же часто упоминаемым в «Задонщине» был золотой цвет, который в контексте повествования символически обозначал многое – и готовность русских воинов к борьбе («вступив во *златое* свое стремя и взем свои мечь в правую руку» – 537), и храбрость и опытность воинов («храбры ... ведомы полеводцы... под шеломы *злачеными*» – 536), и силу русского войска («а вою с нами триста тысящь окованые рати ... а под собою имеем добрые кони, а на собе *злачеными* доспехи» и пр. – 537), а в особенности – шумный и решительный напор на врагов («стучит великая силная рать... громят удалцы руские *злачеными* доспехи и черлеными щиты» – 537 и мн. др.). В отличие от «Слова о полку Игореве», где золотые предметы символизировали лишь их княжескую принадлежность и более ничего (златые стремя, шелом, престол, седло, ожерелье и пр.), в «Задонщине» обладание золочеными предметами было распространено на всю русскую рать, многократно повторено и при этом

всюду переосмыслено автором для подчеркивания неостановимой удали русского войска, – опять автор «Задонщины» показал себя усилителем качеств объектов изображения, на этот раз людей.

Однако в собственно изобразительном отношении повествование автора «Задонщины» осталось довольно бедным, – в лучшем случае одна-две цветовые детали иногда использовались автором в отдельных эпизодах («*злаченым* доспехом *посвельчивает*» – 538; «все великое воиско широкие поля клином огородиша и *злачеными* доспехами *осветиша*» – 539), но все эти детали были взяты автором большей частью из «Слова о полку Игореве» для риторической их перетасовки. Риторичность безусловно преобладала над изобразительностью, которая лишь сопровождала риторику.

Теперь обратимся к сокращенному тексту «Задонщины» в Кирилло-Белозерском списке 1470–1480-х гг. монаха Ефросина, который «притушил» летние мотивы в произведении (лето уже нигде у него не упоминается) и цветность «Задонщины» сделал более «пасмурной»: синие небеса были заменены Ефросином на «синие облакы» (548, 549) с синими же молниями, а зеленая трава – на «белую ковылу» (550); Пересвет стал поскакивать на «сивце», а его посвечивающий золотой доспех исчез.

Подобные замены вряд ли делались Ефросином совершенно целенаправленно (ведь осталось, например, упоминание о том, что «солнце... ясно светить» – 539; но уже не «сияет», как в других всех списках). Скорее всего, то были неожиданные смысловые результаты сокращения и обобщения Ефросином текста своего протографа. И все же эти исправления выдают, быть может, и некую минорность Ефросина в его изображении Куликовских событий: недаром свою «Задонщину» Ефросин завершил плачем русских жен о павших в битве, а не сценами триумфа.

Главной же (но прямо не объявленной) заботой Ефросина по сравнению с протографом являлась еще более усиленная экспрессивность сокращенного текста, отразившаяся и на цветовых деталях. Поэтому героичность золотого цвета он перенес и на Бояна: «...Боянъ воскладая свои *златыя* персты на живыя струны, пояше... гуслеными *буиными* словесы» (548). Однажды Ефросин явно добавил цветовую деталь: у русского войска «пашутся хоригови берчати, *светяться* калантыри *злачены*» (548), – узорных хоругвей и золоченых лат нет ни в каких иных списках. Однако вступительная фраза перед этим

добавлением, откуда бы Ефросин его ни взял, свидетельствует лишь о торжественно-риторическом подкреплении Ефросином основной мысли «Задонщины» («звенить слава по всеи земли Русськои»), но не о собственно изобразительных сознательных стараниях редактора.

С той же экспрессивно-героической целью Ефросин усилил «шумность» Куликовских событий. Так, только у Ефросина «сторожевыя полкы... под трубами *поють*» (549); только Ефросин многократно (пять раз) повторил, что «*стукъ стучить и громъ гремить* в славне городе Москве. То ти, брате, не *стукъ стучить*, ни *гром гремит*, – *стучить* силная рать... Уже бо *стукъ стучить и громъ гремитъ*... То ти не *стукъ стучить*, ни *гром гремитъ*...» (549); только у Ефросина «*грянуша* копия» (549); только у Ефросина «хоробрыи Пересвет *свистомь поля перегороди*», а «зогзици *кокують*», также «не тури *возрыкають* на поле Куликове, на речке Непрядне, – *взопаша* избиении» (550), – т. е. даже убитые вопят. По представлению Ефросина, чем значительней событие, тем оно проявляется громче. Поэтому он сделал еще одну вставку по поводу вопля, громкой славы Куликовской битвы: «Воды *возпиша*, *весть подаваша* по рожнымь землямь, за Волгу, к Железнымь вратомь, к Риму» и т. д. (549). Неуклюжестью исправлений у Ефросина лишь подчеркивается его внутреннее желание сделать «Задонщину» более «шумной», – недаром свой текст Ефросин начал с предложения произносить похвалы с горы (т. е. с холма громко): «Взыдемь на горы Киевьскыи ... вшедъ, восхвалимь вещаго Бояна в городе в Киеве» (548); между тем во всех остальных списках никакого произнесения речей не предусматривалось, а предлагалось только смотреть: «Взыдем на горы Киевския и посмотрим...» (535).

И последнее. При сокращении предметных описаний из своего протографа Ефросин тем более проявил склонность не к изобразительности, а к экспрессивности повествования. Ср. в Синдальном списке (и в списках извода Ундольского): «У боя нас людеи 300 тысещъ кованыя рати, а воеводы у нас крепкия, ведомоя дружина, а под собою маем кони борздыя, но собе маем доспехи позлащенныя, а шоломы чиркаскиия, а щити московския, а сулицы немецкия, а кофыи фразския, а кинжалы мисурскими, а мечи булатныя» (553). Из этого перечня у Ефросина осталась примерно половина: «...грянуша копия харалужныя, мечи булатныя, топоры легкие, щиты московьскыя, шеломы немецкие, боданы бесерменьскыя» (549). Пред-

ставленную в «Задонщине» в своем роде «хозяйственную» характеристику русского войска, готовившегося к битве, Ефросин превратил в стройное описание войска, уже приступившего к битве; оставил и даже добавил то, что, по его представлению, могло «греметь», и убрал предметы, не очень гремевшие. Экспрессивность перечня у Ефросина как раз усилилась, а не уменьшилась.

Такова была подсознательно сформировавшаяся изобразительность повествования у Ефросина благодаря его риторико-преувеличительной настроенности, насколько это можно установить, а местами домыслить по Кирилло-Белозерскому списку «Задонщины».

2. «Сказание о Мамаевом побоище»: сложные картины

Особенностью «Сказания о Мамаевом побоище» первой четверти XVI в. является сравнительная частота в нем не только обычных «нагнетательных образов», довольно однообразных, но наличие необычно сложных картин, составленных автором из разнородных традиционных элементов.

Первое достаточно сложное изобразительное место в «Сказании» повествует о прощании великой княгини Евдокии (Авдотьи) Дмитриевны со своим мужем великим князем московским Дмитрием Ивановичем, отправляющимся на войну: «Княгиня же великаа Еовдокиа с своею снохою, княгинею Володимеровою Мариею, и с воеводскыми женами и з боярынями взыде въ златоверхый свой теремъ в набережный и сяде на урундуце под стеколчяты окны. Уже бо конечьное зрение зрить на великого князя, слезы льющи, аки речьную быстрину. С великою печалию приложывъ руце свои къ персем своим и рече...»[44]

По крайней мере два основных изобразительных мотива были намечены автором в приведенном отрывке. Сначала автор обозначил некую нарядность обстановки, в которой пребывала Евдокия, – на берегу златоверхий терем со стеклянными окнами, а внутри за окнами – рундук (а не простая скамья). Всем предыдущим повествованием автор тоже отметил нарядность действий персонажей (на которых смотрела Евдокия); причем заимствованная из «Задонщины» символика имела уже чисто декоративное, принаряживающее значение для характеристики князя и его удалого войска: «Солнце ему на въстоце ясно сияеть... Уже бо тогда, аки соколи, урвашася от

златых колодиць ис камена града Москвы, и възлетеша под синиа небеса, и възгремеша своими златыми колоколы... *урядно* убо *видети* въйско их» (33). Наверное, было «урядно видети» и Евдокию в тереме. Тем более что картина общего «урядства» была затем продолжена автором, описавшего дальнейшее чинное продвижение русского войска за Москву: «И подвигошася князь великий Дмитрий Иванович по велицей шыроце дорозе, а по немъ грядуть русские сынове успешно, яко медвяныа чяши пити и сьтеблиа виннаго ясти» (34).

Но вернемся к Евдокии, – изобразительный мотив «урядства» Евдокии был все-таки бегло и не совсем отчетливо, лишь как тенденция, выражен автором и тут же перетек в несколько иной дополнительный мотив – впечатляющей броскости плача Евдокии: «...слезы льющи, аки речьную быстрину». Гиперболизирующие сравнения слез или кровопролития с речной или морской водой всегда были рассчитаны производить впечатление (ср. в «Сказании» дальше: «*жалостно видети и гръко посмотрити* человечьскаго кровопролитиа – аки морскаа вода» – 45). Возможно, хорошо видимые слезы Евдокии тоже входили в картину ее чинного же «урядства» в прекрасном тереме.

Затем в рассказ о Евдокии автор ввел второй основной изобразительный мотив – ее застывшей позы в интерьере терема: «...сяде... с великою печалию приложывъ руце свои къ персем своим». Поза застывшая, потому что в этом положении Евдокия произносит длинную речь. Эта впечатляющая (и, конечно, традиционная) поза, вероятно, тоже входила у автора в картину «урядства» Евдокии.

Зачем понадобилась автору эта несколько бледная, но не совсем обычная, нарядная и довольно статичная картина? Чтобы наглядно показать **значимость** разворачивающихся событий: ведь все происходит публично (в тереме Евдокия находится «с своею снохою... и с воеводскыми женами и з боярынями»), а сама церемония – особенная по своей важности – «отдающе последнее целование ... конечное целование ... уже бо конечьное зрение зрить на великого князя».

Картина «урядства» Евдокии и оба изобразительных мотива позволяют выявить повествовательную манеру автора в «Сказании» в целом. Автор «Сказания», по-видимому, стремился к фиксации значимости каждого этапа излагаемых событий и поэтому постоянно «замедлял» их ход, заставляя и своего главного персонажа (великого князя Дмитрия Ивановича) регулярно застывать в традиционных позах с произнесе-

нием долгих торжественных речей («и ставъ пред святою иконою... и пад на колену свою ... и рече...»; «ста ... пред образом Господнимъ, пригнувъ руце к персем своим ... и рече...»; «прииде къ гробу... любезно к нему припадаа, и рече...»; «паде на колени свои прямо великому плъку чернаго знамениа ... нача звати велегласно...»; «събранымъ же людем всем князь великий ста посреди ихъ ... глаголаше же...» – 28, 31, 32, 39, 47 и т. д.) и при этом все более и более заметно рыдать («источникъ слезъ проливающи», «слезы, аки река, течаше от очию его», «слезами мыася» – 31, 41, 47 и пр.).

Кроме того, для фиксации значимости событий автор неоднократно использовал мотивы явно красивого и нарядного «урядства» различных русских персонажей. Самый яркий пример относится к изображению смотра русского войска, куда автором «Сказания» примешан взятый из «Задонщины» и развитый символико-изобразительный мотив наступающего погожего свежего летнего дня: «Князь же великий... увидевъ образы святых, иже суть въображени въ христианьскых знамениихъ, аки некии светилници *солнечнии* светящеся въ время *ведра*; и стязи ихъ золоченыя ревуть, простирающеся, аки *облаци*, *тихо трепещущи* ... доспехы же русскых сыновъ, аки *вода въ* вся ветры *колыбашеся*; шоломы злаченыя на главах ихъ, аки *заря утреняя* въ время *ведра* светящися...» Золоченость предметов также усиливала нарядность картины. Картина именно «урядства» и оттого величественности войска была нарисована автором: «...умилено бо видети... Князь же вели кии видевъ плъцы свои *достойно уряжены*» (39). Мотив же именно летнего «урядства» автор далее даже пояснил: «Осени же тогда удолжившися и деньми светлыми еще сиающи» (40).

Все дальнейшие сложные картины автор «Сказания», естественно, посвятил военным событиям – грозным, но тем не менее бодрящим и даже величественно красивым. Так, перед битвой на Куликовом поле «мнози влъци притекоша на место то, выюще грозно; непрестанно по вся нощи слышати гроза велика; ... мнози рати ... не умлъкающи глаголють; галици же своею речию говорять; орли же мнози от усть Дону слетошася, по аеру летаючи клекчють; и мнози зверие грозно выють, ждуще... таково кровопролитие, акы вода морскаа. От таковаго бо страха и грозы великыа древа прекланяются и трава посьстилается» (38), – на тему грозного ожидания автор собрал почти все, что было можно использовать из «Слова о полку Игореве» и других памятников; но русские воины у автора ведут себя так, будто ви-

дят что-то приятное и обнадеживающее: «...храбрым людем в плъкех сердце укрепляется, а иныя же людие в плъкох ... паче укротеша... А правовернии же человеци паче процьветоша радующеся, чающе... прекрасных венцовъ».

Самый напряженный момент жестокой Куликовской битвы также предстал величественно красивым: «...изыде облакъ, яко багряная заря, над плъком великого князя, дръжашеся низко. Тъй же облакъ исплъненъ рукъ человечьскых, яже рукы... много венцевъ дръжаше и опустишася над плъком на головы христианьскыя» (44).

Даже трагический рассказ о поисках исчезнувшего Дмитрия Ивановича закончился вполне благочинно: «...наехаша великого князя бита и язвена вельми и трудна, *отдыхающи ему под сению* ссечена древа березова. И видевше его ... поклонишаяся ему ... и падше на ногу его, глаголюще: "Радуйся, князю нашь..."» и т. д. (46). «Урядством» эпизодов автор «Сказания» подчеркивал значимость и даже величие описываемых событий, о чем он и заявил в первых же строках своего произведения: «Подобаеть намъ поведати *величество* и милость Божию» (25).

В заключение отметим довольно поздний характер развитой в «Сказании» темы значимости и величия Куликовских событий (эта тема в произведениях Куликовского цикла формировалась постепенно и достигла апогея в «Сказании»). На поздний характер стиля «Сказания» указывает и любопытный изобразительный пример: обычно сравнение погибающих в битве людей с деревьями или травой касалось только русских, и автор «Сказания» следовал этой жалостливой традиции («богатыри же русскыа, и воеводы, и удалыа люди, аки древа дубравнаа, клонятся на землю ... русскые сынове ... аки трава клонится» – 44), и вдруг автор, переосмыслив жалостливость на удаль, применил эти сравнения к татарам: «сынове же русские ... сечаху их, аки лес клоняху, аки трава от косы постилается» (45). Переосмысление традиционных сравнений и есть черта поздняя.

3. «Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича»: поздние мотивы

В риторическом «Слове о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича», которое исследователи датируют в широких пределах от конца XIV в. по XVI в.[45], содержится интересный символико-изобразительный отрывок. Это крат-

кое описание Куликовской битвы: Дмитрий Иванович пошел против Мамая «и срете его в татарскомь поле, на реце Дону. И сступишася плъци, аки тучи силнии, и блеснушася оружиа, аки молниа в день дождя. Ратнии же сечахуся, за рукы емлюще; по удольем же кровь течаше, и Донъ река потече, с кровию смесившеся. И главы татарьскы, акы камение валяшеся, и трупиа поганыхъ, акы дубрава посечена»[46].

Этот отрывок, присоединяющий «Слово о житии Дмитрия Ивановича» к памятникам Куликовского цикла, мы рассмотрим подробно (а все «Слово» и его внекуликовские темы анализировать не будем). В описании Куликовской битвы автор «Слова» внес параллельный реальному описанию символико-изобразительный мотив сокрушительной бури, как бы природного катаклизма: собрались огромные тучи, днем, блеснула молния, разразился дождь, потекло по «удолиям», валились камни и полегла дубрава. Любопытен оттенок данного мотива: буря направлена на татар, на их головы и тела.

Появление мотива бури в описании Куликовской битвы не было случайным, – ведь тема бури и непогоды связывалась у автора «Слова» со всей жизнью Дмитрия Ивановича: перед описанием битвы автор упомянул, что Дмитрий Иванович «аки кормьчий крепок противу ветром влъны минуя» (210); после битвы автор провозгласил, что Дмитрий Иванович «ветром – тишина» (214); затем, когда умер Дмитрий Иванович, автор снова усилил символическую тему бури, – «аеръ възмутися, и земя трясашеся... день тмы и мрака» (222).

Мотив напора на врагов тоже не был случайным, и символику напора на врагов (в основном испепеляющим огнем) автор «Слова» повторял неоднократно. И все же символико-изобразительный мотив напора бури на врагов в описании Куликовской битвы не получился у автора отчетливо развитым и цельным, потому что автор прежде всего постарался сделать риторичным свой рассказ, ради чего в нем и объединил разнотипные традиционные детали, по которым, кстати говоря, можно приблизительно датировать описание Куликовской битвы в «Слове».

Мотив напора на врагов, в сущности, распадается на четыре отдельных мотива. Первый мотив – буря с тучами. Но мотив напора бури на врагов нельзя считать ранним в древнерусской литературе. Первоначально в памятниках буря обычно была направлена на русских. Ср. в «Слове о полку Игореве»: «...чръныя тучя съ моря идутъ, хотятъ прикрыти 4 солн-

ца, а въ нихъ трепещуть синии млънии. Быти грому великому, итти дождю стрелами съ Дону Великаго»[47], – тучи идут с Дона, с моря, т. е. на русское войско и на четырех русских князей. Соответственно, и в «Задонщине» (начало XV в.?) буря с тучами двигалась на русских: «Уже бо всташа силнии ветри с моря, прилелеяша тучю велику на усть Непра, на Рускую землю. Ис тучи выступи кровавыя оболока, а из нихъ пашють синии молньи… идеть хинела на Русскую землю»[48]. В XV–XVI вв. эту традицию продолжила, например, «Повесть о нашествии Тохтамыша» на Москву «Граду же… аки морю мутящуся в бури велице», «татарове же такъ и поидоша к граду… и идяху стрелы их на град, аки дождева тучя умножена зело, не дадуще ни прозрети»[49].

В произведениях с первой трети XV в. грозовая туча стала касаться одновременно и русских, и татар; эмоции авторов передвинулись на саму битву. Так, в пространной летописной повести о Куликовской битве (1440-е гг. или позже) было даже подчеркнуто: «...и пролыяся кровь, акы дождова туча, обоихъ, – и христианъ, и татаръ, и множество много руси побыни быша от татаръ, а от руси – татарове»[50]. В «Новгородской летописи» по списку Дубровского новый оттенок мотива закрепился: «...пролияся кровь, аки дождевая туча, от обоих, – руских сыновъ, поганых, – и множество бещисленое падоша трупие мертвых от обоих»[51].

Начало отмеченному переосмыслению мотива, возможно, положила «Задонщина», где в одном из мест неявно уже подразумевалась связь туч с битвой как целым, с обеими воюющими сторонами: «На том поле силныи тучи ступишася, а из них часто сияли молыньи и загремели громы велиции. То ти ступишася руские удалцы с погаными татарами…»[52]. В Синодальном списке «Задонщины», датируемом серединой XVII в., подобное переосмысление распространилось и на места произведения, где раньше отмечалось движение бури на русских; теперь же буря затрагивала битву обеих сторон вместе: «Вжо, брате, возвеяша сильныя ветри ко вусти Дона и Днепра, пролишася сильныя кривавыя зори, в них же трепещут сильния молниа. Быти утупу великому на реце Непрадене, меж Дона и Днепра, пасти великому трупу человеческому но поли Куликове, пролити крови»[53].

Если теперь посмотреть описание Куликовской битвы в «Слове о житии Дмитрия Ивановича», то видно, что сам по себе мотив бури с тучами тоже относился к полкам обеих сто-

рон (и лишь в общем контексте он приобрел противотатарскую направленность). То есть мотив бури с тучей являлся в «Слове» поздним и указывал на XV в., не ранее.

Второй мотив в описании Куликовской битвы в «Слове» – течение крови по удолиям и реке – имел иную предысторию. Первоначально в рассказах о Куликовской битве, использовавших данный мотив, по-видимому, дважды упоминалась кровь, текущая рекой, – сначала кровь татарская, а потом – русская, как, например, в «Задонщине»: «...а трупми татарскими поля насеяша, и кровию ихъ реки протекли»; но затем: «грозно бо и жалосно, брате, в то время посмотрети, иже лежат трупи крестьяньские у Дуная великого на брезе, а Дон река три дни кровию текла»[54]. С начала XVI в. стала течь кровь всех сражавшихся людей. Ср. в «Хронографе 1512 г.» (1516–1522 гг.): «И зъступишася полки... по юдолиемъ кровъ течаше, и бысть войска на девятидесять верстахъ, а трупа человечьскаго на 40 верьстахъ паде»[55]; в «Сказании о Мамаевом побоище» Основной редакции (первая четверть XVI в.): «...а жалостно видети и гръко посмотрити человечьскаго кровопролитиа ... трупу человечьа ... а реки по три дни кровию течаху»[56]. Но одновременно или несколько позже редакторы произведений Куликовского цикла уже предпочли упоминать или более или менее ясно подразумевать только христианскую или русскую текущую кровь, так, например, в «Сказании о Мамаевом побоище» Киприановской редакции (1526–1530 гг.): «...множество избиеных христианъскаго воинства – князей, и бояр, и воевод, и слуг, и пешего воиньства, – яко и число превзыде, всюду реки кровавыа протекоша»[57]; в Забелинском списке XVII в., отличающемся индивидуальными чтениями («Сказание о Мамаевом побоище» Основной редакции): «...грозно зрети и жалостно смотрети кровопролития руских сынов, а трупу человечю... а реки по три дни текуще кровию»; «грозно бо, братие, в той день смотрети трупу християнсково, аки силные стоги, а Дон река 3 дни текуще кровию»[58].

В этой миграции оттенков мотива (по мере остывания непосредственных впечатлений от события и перемены умонастроений) «Слово о житии Дмитрия Ивановича» занимает хронологически среднее место (течет кровь «ратних» вообще), т. е. описание Куликовской битвы в «Слове» вписывается в период не ранее XVI в.

Третий мотив в описании Куликовской битвы в «Слове» («и главы татарьскы, акы камение валяшеся»), пожалуй, уникален

и кажется явно поздним. Дело в том, что этот мотив был использован в «Новгородской летописи» по списку Дубровского: «...а Дон река кровью протече, а главы, аки камение вихряхуся в дуброве»[59]. Новгородский летописный текст, скорее всего, восходил к «Слову о житии Дмитрия Ивановича»: не только потому, что список Дубровского появился гораздо позже «Слова», в конце XVI – начале XVII вв., и сообщал, как в «Слове», о кровопролитии воинов обоих войск, но – главное – потому, что исказил рассказ «Слова» (головы-камение уже обоих войск почему-то стали валяться в дуброве). Отсюда следует, что рассказ о Куликовской битве в «Слове о житии Дмитрия Ивановича» был написан до конца XVI в. и, возможно, до 1539 г. (до новгородского летописного свода 1539 г., содержащегося в списке Дубровского[60]).

Остается рассмотреть последний, четвертый изобразительный мотив в описании Куликовской битвы в «Слове о житии Дмитрия Ивановича»: «...трупиа поганыхъ, акы дубрава посечена». Этого сравнения (или символа) не было ни в летописной повести о Куликовской битве, ни в «Задонщине», а появилось похожее сравнение лишь в «Сказании о Мамаевом побоище», уже в Основной редакции.

Можно предполагать, что в описании Куликовской битвы в «Слове о житии Дмитрия Ивановича» данный мотив своей «неправильностью» выдавал свой более поздний характер даже сравнительно со «Сказанием о Мамаевом побоище»: в «Сказании» тела сопоставлялись с древесами дубравными, а в «Слове» – с дубравой, что уже менее точно. Подобная риторическая «забывчивость», пусть пока еще эпизодическая, выглядит предвестницей явлений середины и конца XVI в., когда «хорошие» символы, относившиеся к русским, древнерусские авторы стали регулярно применять к врагам тоже[61].

Таким образом, контаминация отдельных мотивов в единый изобразительный мотив бури против татар в описании Куликовской битвы в «Слове о житии Дмитрия Ивановича» ведет ко времени не ранее первой половины XVI в. Правда, все-таки требуется более широкое и, если угодно, более мелочное изучение смысловой эволюции отмеченных мотивов в древнерусской литературе. Однако изложенные предварительные наблюдения над менявшимися смысловыми оттенками изобразительной символики убеждают в сравнительно позднем появлении описания Куликовской битвы в «Слове о житии Дмитрия Ивановича».

В заключение анализа отрывка отметим, что при объединении разных символико-предметных мотивов в описании Куликовской битвы индивидуальная предметность мышления автора «Слова» проявилась очень слабо. Все оставалось в пределах литературной традиции, и даже если автор упоминал больше двух-трех предметных деталей в символе, то все равно использовал только традиционные же детали (ср.: «Бчелы... медоточныа глаголы испущаа, цветовных... сотъ съплетаа, да клетца сладости ... исплънить» – 222, 224). Предметные качества у объектов автор ассоциировал скупо и тоже традиционно (например, кровь – течет). «Плетение словес» для автора было важнее изобразительности повествования.

Но в целом предложенные нами очерки по вопросу об изобразительности древнерусских произведений свидетельствуют о том, что изобразительность в виде постоянных тенденций была свойственна древнерусским памятникам и что на этом основании их вполне можно причислять к произведениям художественным, а древнерусскую литературу называть действительно литературой.

ПРИМЕЧАНИЯ

Все древнерусские тексты цитируются с упрощением орфографии.

[1] См.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях, по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 10–12; *Творогов О. В.* Евангелие Иакова // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 119–120.

[2] Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 3: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. С. 78, стб. 2. Далее страницы и столбцы этого издания указываются в скобках.

[3] Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971. С. 356. Далее страницы указываются в скобках.

[4] *Истрин В. М.* Книгы временьныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Пг., 1920. Т. 1. С. 195.

[5] *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 1. С. 23.

[6] *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. Т. 2. С. 50.

[7] *Бодянский О. М.* Шестоднев, составленный Иоанном ексархом болгарским. По харатейному списку Московской синодальной библиотеки 1263 года // ЧОИДР. М., 1879. Кн. 3. Л. 195 об.–196.

[8] Идейно-философское наследие Илариона Киевского / Текст памятника подгот. Т. А. Сумникова. М., 1986. Ч. 1. С. 13. Далее страницы указываются в скобках.

[9] Успенский сборник XII–XIII вв. С. 166. Далее страницы указываются в скобках.

[10] ПСРЛ. М., 1997. Т. 1.: Лаврентьевская летопись / Текст летописи подгот. Е.Ф. Карский. Стб. 156. Под 1051 г.

[11] Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Изд. подгот. Д.И. Абрамович. Пг., 1916. С. 7. Далее страницы указываются в скобках.

[12] Традиционность этой сравнительно редкой детали видна хотя бы по «Паренесису» Ефрема Сирина: «...поидут ... часто взирающе вспять» (Цит. по: *Архангельский А.С.* Творения отцов церкви в древней русской письменности: Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений. Казань, 1890. Вып. 3. С. 59).

[13] Успенский сборник XII–XIII вв. С. 75. Далее страницы указываются в скобках.

[14] Эту черту повествования отметил И.П. Еремин: «Ощущения этой все возрастающей напряженности Нестор добивался простым и в то же время очень действенным способом: настойчивым повторением через некоторые промежутки, каждый раз с новыми вариациями, одних и тех же положений» (*Еремин И.П.* Литература Древней Руси: (Этюды и характеристики). М.; Л., 1966. С. 31).

[15] Эту черту также отметил И.П. Еремин, рассматривая сюжетную сторону жития: «Нестор всегда, как правило, не ограничивался перенесением в Житие литературного по своему происхождению сюжета, а его перерабатывал с целью придать ему бóльшую достоверность» (*Еремин И.П.* Указ. соч. С. 36).

[16] ПЛДР: XII век / Текст памятника подгот. Г.М. Прохоров. М., 1980. С. 52. Далее страницы указываются в скобках.

[17] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 148. Далее столбцы указываются в скобках.

[18] См.: *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 223–225.

[19] Там же. С. 223.

[20] Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. С. 29. Далее страницы указываются в скобках.

[21] Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. С. 30, примеч. 43; *Бугославский С.А.* Текстология Древней Руси. М., 2007. Т. 2: Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе / Сост. Ю.А. Артамонов. Прилож. 1. С. 22–23, примеч. 69; с. 75, примеч. 59; с. 98, примеч. 77[a].

[22] См.: *Демин А.С.* Сравнение «акы вода» в «Сказании о Борисе и Глебе» и жалостливость Владимира Мономаха // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2008. Сб. 13.

[23] См.: *Демин А.С.* Указ. соч.

[24] РСРЛ. Т. 1. Стб. 246. Далее столбцы указываются в скобках.

[25] ПСРЛ. М., 1962. Т. 2 / Текст летописи подгот. А.А. Шахматов. Стб. 277–278. Далее столбцы указываются в скобках.

[26] См.: *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Пг., 1916. Т. 1. С. XXXVIII–XXXIX, 203–204.

[27] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 164. Далее столбцы указываются в скобках.

[28] Слово о полку Игореве / Тексты подгот. Л.А. Дмитриев и Д.С. Лихачев. Л., 1967. С. 43. Далее страницы указываются в скобках.

[29] *Лихачев Д.С.* «Слово о полку Игореве»: Историко-литературный очерк. М., 1976. С. 95.

[30] *Бегунов Ю.К.* Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской земли». М.; Л., 1965. С. 154. Далее страницы указываются в скобках.

[31] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 716. Далее столбцы указываются в скобках.

[32] Об этом см., например: *Лихачева О.П.* Галицко-Волынская летопись. Комментарии // ПЛДР: XIII век. М., 1981. С. 568; *Гудзий Н.К.* История древней русской литературы. 7-е изд., испр. и доп. М., 1966. С. 211; Древнерусские летописи / Коммент. В. Панова. М.; Л., 1936. С. 369.

[33] Летописец процитировал «Хронику» Иоанна Малалы. См.: Лихачева О. П. Указ. соч. С. 582. Подробнее см.: *Пауткин А.А.* Беседы с летописцем: Поэтика раннего русского летописания. М., 2002. С. 224–225; 283, примеч. 30.

[34] См.: *Пауткин А. А.* Указ. соч. С. 226.

[35] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Изд. подгот. А.Н. Насонов. М.; Л., 1950. С. 26 (под 1141 г.), 30 (под 1156 г.), 56 (под 1216 г.), 60 (под 1220 г.), 67 (под 1228 г.), 76 (под 1238 г.), 84 (под 1265 г.), 86 (под 1269 г.). Далее страницы указываются в скобках.

[36] Повесть о житии Александра Невского / Подгот. В. И. Охотникова // ПЛДР: XIII век. М., 1981. С. 430. Далее страницы указываются в скобках.

[37] См., например: *Серебрянский Н.И.* Древнерусские княжеские жития: (Обзор редакций и тексты). М., 1915. С. 189 и сл.; *Мансикка В.Й.* Житие Александра Невского: Разбор редакций и текст. СПб., 1913. С. 32.

[38] ПЛДР: XIV – середина XV века / Текст «Хождения» подгот. Л. А. Дмитриев. М., 1981. С. 28. Далее страницы указываются в скобках.

[39] См.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. С. 359. Далее страницы указываются в скобках.

[40] ПЛДР: XIV – середина XV века. С. 46.

[41] ПЛДР: XII век / Текст памятника подгот. Д.С. Лихачев. С. 392. Далее страницы указываются в скобках.

[42] Тексты «Задонщины» / Подгот. Р. П. Дмитриева // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла: К вопросу о времени написания «Слова». М.; Л., 1966. С. 536. Далее страницы указываются в скобках. Берем за основу список Ундольского со сходными чтениями в других списках.

[43] Слово о полку Игореве. С. 55. Далее страницы указываются в скобках.

[44] Основная редакция «Сказания о Мамаевом побоище» по списку конца 1520-х – начала 1530-х годов // Сказания и повести о Куликовской битве / Текст подгот. В.П. Бударагин и Л.А. Дмитриев. Л., 1982. С. 33. Далее страницы указываются в скобках.

[45] *Прохоров Г.М., Салмина М. А.* «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя рускаго» // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Ч. 2. Вып. 2. С. 405.

[46] ПЛДР: XIV – середина XV века / Текст памятника подгот. М.А. Салмина. С. 212. Далее страницы указываются в скобках.

[47] Слово о полку Игореве. С. 47.

[48] Памятники Куликовского цикла / Текст по Кирилло-Белозерскому списку подгот. Б.М. Клосс. СПб., 1998. С. 90. Сходно в списках Ундоль-

ского и Историческом первом (Там же / Подгот. соответственно В.А. Кучкин и Б.М. Клосс. С. 114, 127–128).

[49] ПЛДР: XIV – середине XV века / Текст памятника подгот. М.А. Салмина. С. 194, 196.

[50] Памятники Куликовского цикла / Текст памятника подгот. В.А. Кучкин. С. 37.

[51] ПСРЛ. М., 2004. Т. 43 / Текст памятника подгот. О.Л. Новикова. С. 135.

[52] Памятники Куликовского цикла / Текст по списку Ундольского подгот. В.А. Кучкин. С. 115. *Сходно в списках Синодальном и Историческом* первом (Там же / Подгот. В.А. Кучкин и Б.М. Клосс. С. 101, 129).

[53] Памятники Куликовского цикла. С. 99.

[54] Памятники Куликовского цикла. С. 117–118. Список Ундольского. Сходно с ним в списках Историческом первом (Там же. С. 130–131) и в *Историческом втором* (Тексты «Задонщины». С. 547).

[55] ПСРЛ. СПб., 1911. Т. 22. Ч. 1 / Текст памятника подгот. С.П. Розанов. С. 414–415.

[56] Сказания и повести о Куликовской битве. С. 45.

[57] Сказания и повести о Куликовской битве / Текст Киприановской редакции подгот. О.П. Лихачева. С. 66.

[58] Повести о Куликовской битве / Текст по Забелинскому списку подгот. М.Н. Тихомиров. М., 1959. С. 198, 201.

[59] ПСРЛ. Т. 43. С. 135.

[60] См.: *Лурье Я.С.* Летопись Новгородская Дубровского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Ч. 2. Вып. 2. С. 52–54.

[61] См.: *Демин А. С.* О древнерусском литературном творчестве: Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. от Илариона до Ломоносова. М., 2003. С. 341–357.

А. Н. Ужанков

«ЛЕТОПИСЕЦ ДАННИЛА ГАЛИЦКОГО» В КОНТЕКСТЕ ЛИТЕРАТУРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ XII–XIII вв.

«Галицко-Волынская летопись» давно привлекает внимание медиевистов особенностью жанра и литературно-художественными достоинствами. Особо интересна в этом плане ее первая часть, названная академиком Л. В. Черепниным «Летописцем Даниила Галицкого»[1] и представляющая собой первое светское жизнеописание Даниила Романовича[2], князя Галицкого и Волынского.

Разговор о «Летописце Даниила Галицкого» был бы неполным, если бы исследователи ограничивались анализом только этого древнерусского памятника. Между тем существует ряд произведений XII–XIII вв., родственных как идейно, так и по художественному стилю, данному произведению. Это, прежде всего, «Слово о полку Игореве», «Слово о погибели Русской земли» и «Житие Александра Невского».

Естественно, в этой статье не ставится целью полный сопоставительный анализ этих творений – это может быть сделано только в рамках большого специального исследования. Здесь же приведены предварительные результаты сопоставлений.

Идейное и стилевое родство «Летописца» и «Слова о полку Игореве»

Сходство литературных стилей «Слова о полку Игореве» и первой части Галицко-Волынской летописи («Летописца Даниила Галицкого») было замечено исследователями еще в конце XIX столетия.

В. Р. Миллер обратил внимание на родственность начальной части Галицкой летописи, содержащей похвалы Роману Мстиславичу и Владимиру Мономаху и повесть о половецких ханах Сырчане и Отроке, «Слову». По его мнению, этот отрывок летописи является составной частью «Слова»[3], и в целом они представляют собой лишь фрагменты какого-то большо-

го исторического произведения. Эта точка зрения не утвердилась в науке. Было и предположение Л. В. Черепнина, что и «Слово», и «Летописец Даниила Галицкого», и отрывки из недошедших повестей о Владимире Мономахе и Романе Галицком являются произведениями большого воинского цикла[4].

Для нас важна отмеченная этими учеными близость к «Слову» начала Летописца, содержащего панегирическую характеристику Романа Галицкого, устремлявшегося на «поганыя», «яко и левъ», сердитого, «яко и рысь», губившего их, «яко и коркодилъ; и прехожаше землю ихъ, яко и орелъ», храброго, «яко и туръ»[5].

Именно автор «Слова о полку Игореве» многократно сравнивает своих героев с птицами и зверями, и в частности с орлами и турами. «Боянъ бо вѣщий, аще кому хотяше пѣснь творити, то растѣкашется мыслию по древу, сѣрымъ вълкомъ по земли, шизымъ орломъ подъ облакы...»[6]

Интересно отметить, что в «Слове» князь Роман Мстиславич сравнивается с соколом, поскольку во времена похода Игоря Святославича он был еще молод, а молодых князей сравнивали с соколами, зрелых – с орлами: «А ты, буй Романе, и Мстиславе! Храбрая мысль носитъ ваю *умъ* на дѣло (ср. с «Летописцем»: «Одолѣвша всимъ поганьскымъ языком *ума* мудостью...»). Высоко плаваеши на дѣло въ буести, яко соколъ на вѣтрехъ ширяяся, хотя птицю въ буйствѣ одолѣти».

Заканчивая обращение к Роману, автор замечает: «Донъ ти, княже, кличетъ и зоветъ князи на побѣду».

За Дон были загнаны половцы дедом князя Романа – Владимиром Мономахом, и автор «Летописца» подчеркивает это: «Тогда Володимеръ и Мономахъ пилъ золотом шоломомъ Донъ, и приемшю землю ихъ всю (т. е. половцев. – *А. У.*). и загнавшю оканьныя агаряны», «изгнавшю Отрока во обезы, за Желѣзная врата, Сърчнови же оставшю у Дону, рыбою оживъшю...» (л. 155).

Река Дон неоднократно фигурирует в «Слове». Именно целью похода Игоря Святославича было его желание «искусити Дону Великаго», и «испити шеломомъ Дону». А могучий князь Всеволод может «Донъ шеломы выпьяти».

Дон и в «Слове», и в «Летописце» употребляется, во-первых, только в связи с половцами, во-вторых, как некое пограничье – конечная цель похода Владимира Мономаха, отбросившего «агарян» за Дон, и Игоря Святославовича, решив-

шего пройти половецкую землю до *устья* Дона, т. е. не только повторить путь Владимира Мономаха, но и превзойти его!

В «Слове о полку Игореве» князь Роман Мстиславич характеризуется как покоритель «многи страны – Хинова, Литва, Ятвязи, Деремела и Половци сулици своя поврьгоша, а главы своя подклониша подъ тыи мечи харалужныи», т. е. опустили свои копья и преклонили головы под мечи князя Романа – покорились.

В «Летописце» князя Роман Мстиславич упоминается впервые (под 1201 г.) как последователь Владимира Мономаха («Ревноваше бо дѣду своему Мономаху»), погубившего «поганыя измаилтяны, рекомыя половци»: «Роману же князю ревновавшю за то, и тщашеся погубити иноплеменьники». Роман Мстиславич ходил ратью на «поганых», т. е. язычников, и «иноплеменныки». Но перечисленные в «Слове» покоренные «страны» были языческими по своим религиозным воззрениям (кто такие Хинова и Деремела – вопрос до сих пор открыт).

Для нас особенно важно, что автор «Летописца» вспоминает здесь князя Романа в связи с покорением половцев – противников Игоря Святославича.

Во втором случае, под 1251 г., князь Роман вспоминается автором «Летописца» в связи с походом его сына князя Даниила на Ятвягов, и избавлении им из плена всех христиан: «И многи крестьяны от пленения избависта, и пѣснь славну пояху има, Богу помогшу има, и придоста со славою на землю свою, наследивши путь отца своего великаго Романа, иже бѣ изоострился на поганыя, яко левъ, имже половци дѣти страшаху». То есть в этом случае князь Роман упомянут как покоритель половцев. И, наконец, третий случай припоминания былых заслуг князя Романа помещен под 1257 г. и опять касается похода князя Даниила на ятвягов: «...яко дань платили суть ятвязи же королеви Данилу, сынови великого князя Романа. По великомъ бо князѣ Романѣ никтоже не бѣ воевалъ на нѣ в рускихъ князих, развѣе сына его Данила». Ну а о многочисленных походах князя Даниила на Литву и говорить не приходится (см. под 1252, 1253, 1255, 1258, 1260, 1262, 1263, 1264).

То есть, подведя итог сказанному о князе Романе в «Слове» и в «Летописце», можно отметить, что в обоих случаях характеристика отца князя Даниила одинакова. Однако, учитывая, что «Слово» было написано ранее «Летописца», можно сказать, что автор «Летописца» знал «Слово» и следовал ему, причем не только в оценке деяний князя Романа.

Можно указать еще на ряд литературных параллелей.

В повести о траве евшан в начале «Летописца» приводятся слова половецкого хана Отрока: «Да луче есть на своей землѣ костью лечи, и не ли на чюже славну быти», – которые, не исключено, являются перифразом слов Игоря Святославича: «Луце жъ бы потяту быти, неже полонену быти».

Гиперболическая характеристика Кончака в «Летописце» – «иже снесе Сулу пѣшь ходя, котелъ нося на плечеву», по мнению Л. В. Черепнина, близка однородным выражениям «Слова»: «бо можеши Волгу веслы раскропити, а Донъ шеломы выльяти» – в обращении к великому князю Всеволоду; «меча бремены чрезъ облаки» – в рассказе о Ярославе Осмомысле Галицком или Святославе Киевском: «Святъславь грозный великый Киевскый грозою, бяшеть притрепалъ своими сильными плъкы и харалужными мечи; наступи на землю Половецкую, притопта хлъми и яругы, взмути рѣки и озеры, иссуши потоки и болота»[7].

Занимательна, на мой взгляд, еще одна деталь. Центральным персонажем исследуемого отрывка является хан Отрок. Героем «Слова» – хан Кончак, *сын хана Отрока*! Тогда получается, что отрывок (и то произведение, из которого он взят) *мог быть написан ранее* «Слова о полку Игореве». Близость стиля говорит о том, что «Слово» следовало той же манере письма, в которой был написан отрывок (и вся повесть).

Следовательно, можно предположить, что начало «Летописца», повествующее о Романе Мстиславиче и основанное на отрывке из повести о половецких ханах и Владимире Мономахе, хронологически совпадает со временем написания «Слова полку Игореве»[8].

Вполне возможно, что этот «половецкий» отрывок взят из недошедшей до нас повести о Владимире Мономахе. К тому же сравнение галицкого внука Романа Мстиславича с дедом – киевским князем Владимиром Святославичем – в этом отрывке выглядит вовсе не случайным, как и сопоставление новгородсеверского внука Игоря Святославича с киевским дедом Владимиром Святославичем в «Слове»[9].

Не менее интересными являются наблюдения и над сопоставлением стиля «Слова» и «Летописца Даниила Галицкого» в целом.

Обращает на себя внимание подобие мотивов зачинов двух произведений. Зачин «Слова»: «*Почнем* же братие, повесть сию отъ старого Владимира до нынешнего Игоря...», или: «Нелепо

ли ны бяшетъ, братие, начати старыми словесы *трудных повестей* о пълку Игореве, Игоря Святъславича».

Летописец: «*Начнемъ* же сказати бе-щисленыя рати, и *великыя труды*, и частыя войны, и многия крамолы, и частая востания, и многия мятежи» (1227 г.)[10] Под 1230 г.: «По семъ скажем многий мятежъ, великия лъсти, бе-щисленыя рати»[11]. Примечательно, что оба автора, как это заметил Л. В. Черепнин, «сами определяют свои произведения как воинские или ратные ("трудные") повести, повести о "трудах" в значении: воинский труд, борьба, деяния, подвиг»[12].

В то же время в обоих произведениях чувствуется влияние песенного творчества. Так в конце «Слова» совершается незаметный переход воинской повести в героическую песню: «Пѣвше пѣснь старымъ княземъ, а потомъ молодымъ пѣти! Слава Игорю Святъславличю, Буй Туру Всеволоду, Владимиру Игоревичу! Здрави, князи и дружина, побарая за христьяны на поганыя плъки! Княземъ слава...»

Отзвук этого же поэтического жанра (песнетворчества славы) обнаруживаем и в «Летописце». Его мы находим в конце повествования о походе Даниила против ятвягов под 1251 г.: «И многи крестьяны от пленения избависта, и *пѣснь славну пояху има*, Богу помогшу има, и придоста со славою на землю свою, наследивши путь отца своего великаго Романа» (л. 187).

«Летописец» сообщает на своих страницах о «славутьном певце» Митусе, не захотевшем служить князю Мстиславу Удалому[13], а «Слово», в свою очередь, упоминает вещего «песнотворца» Бояна.

Таким образом, по мнению Л. В. Черепнина, оба рассматриваемых памятника связаны с древнерусским художественным искусством песнотворцев славы.

Исследователь привел ряд доказательств, подтверждающих его точку зрения, часть из которых рассмотрена выше[14].

Однако исследователи до сих пор обходили стороной одно из главнейших доказательств поэтической художественности двух творений. На мой взгляд, поэтичность обоих произведений наиболее полно раскрывается в их ритмике. Сравним два отрывка.

«Слово»:

И рече Игорь къ дружинѣ своей:
«Братие и дружино! Луце жъ бы потяту быти,
неже полонену быти;

а всядемъ, братие, на свои бръзыя комони,
да позримъ синего Дону».

«Летописец даниила Галицкого»:

Выиде Филя древле прегордый, над!яся обьяти землю,
потребити море, со многими Угры.
Рекшю ему: «Единъ камень много горньцевъ избиваетъ»,
а другое слово ему рекшю прегордо:
«Острыи мечю, борзый коню – многая Руси».

Графически это выглядит следующим образом:

«Слово»:

U U _ U _ U U _ U _ U
_ U U U U _ U _ U U _ U _ U _ U
_ U U U _ U _ U
U _ U _ U U U _ U U _ U U _ U
U _ U _ U U _ U

«Летописец»:

_ U U _ U _ U U _ U U U _ U U U _ U _ U
U U _ U _ U U _ U U _ U
_ U U _ _ U _ U _ U _ U U U _ U
U U _ U _ U U _ _ UU _ U
_ U U _ U _ U _ U _ U U _ U

Сразу становится заметным деление текста на чередующиеся длинные и короткие отрезки (как логические, так и тонические). «Строфа» заканчивается безударным слогом в обоих памятниках.

Длинная строка «Слова» содержит 15–16 слогов, короткая – 8–11.

В Летописце длинные строки имеют бóльшее количество слогов – 20, но тяготеют все же к 16 слогам и так же равны между собой. Короткие строки имеют по 12–13 слогов.

Соотношение длинной строки с короткой равняется, соответственно, в «Слове» – 4:3 (16:11); в Летописце – 4:3 (20:13 или 16:12)!

Как видим, поэтическая архитектоника обоих памятников весьма близка друг к другу, однако галицкий писатель не прямо копирует «Слово». По всей видимости, *оба памятника исходят из одной манеры письма*. А тот факт, что автор «Летописца» уделил внимание его тоническому оформлению, говорит, что

произведение предполагало его публичное воспроизведение. Этот литературный прием интересен еще и тем, что не присущ летописанию.

Кроме того, сближает «Слово» и «Летописец» и знакомство с книгами компилятивного хронографа («Елинского летописца»): библейскими книгами, хроникой Георгия Амартола и Историей Иудейской войны Иосифа Флавия[15].

Сближают оба памятника и эпитеты-сравнения: «буй тур», «яр тур», «бързый комоню», «поганые половци»; употребление эпитета «златой» («златоверхий», «златокованый», «злаченый», даже «златое слово» князя Святослава) в «Слове» и аналогичное его употребление в «Летописце» (под 1252 г.: «седло от злата зожено», стрелы и сабля «златом украшены», «круживы златыми... ошит», сапоги «шити золотом»)[16].

В «Слове» – «бързыи комони», «острыми стрелами», «светлое солнце», «острыми мячи», «светлыи ты, Игорю»; «Летописец»: «острыи мецю», «борзыи коню», «светлое оружье».

Можно привести еще много параллелей из двух памятников: описание ночи, предшествующей поражению Игоря и текста «Летописца» под 1249 г., описание воинской доблести русских князей и воинов, их ратного боевого духа. Так, Игорь Святославич «иже истягну умь крѣпостию своею и поостри сердца своего мужествомъ, наплънився ратнаго духа, наведе своя храбрыя плъкы на землю Половѣцькую за землю Руськую», что по общей манере повествования сопоставимо со словами князя Даниила воинам: «...укрепите сердца ваша и подвигнете оружье свое на ратнее»[17] и др.

Тождественность стилей двух памятников убедительно доказана Л. В. Черепниным, и я отсылаю читателей к его работе.

Для нас любопытным является вывод, сделанный исследователем, о галицком происхождении автора «Слова о полку Игореве»[18].

«Последнее предположение может быть аргументировано не только близостью галицко-волынской манеры литературного творчества к стилистике "Слова", но и политической связью Галицкого княжества с Черниговским и Новгород-Северским. Героиня "Слова о полку Игореве" жена Игоря Святославича княгиня Ефросинья Ярославна была дочерью галицкого князя Ярослава Осмомысла. Сыновья же Игоря – Владимир и Роман являлись соперниками князя Даниила в борьбе за Галицкое княжение и некоторое время занимали стол в Галиче. Если предположить, что автор "Слова о полку Игореве" был уро-

женцем Галицкой земли, прибывшим ко двору Игоря вместе с Ярославной, то станут понятными многие характерные особенности "Слова": панегирик Ярославу Осмомыслу, центральное место, занимаемое в произведении "Плачем Ярославны". Голос Ярославны слышен "на Дунаи", сама она собирается лететь кукушкой "по Дунаеви". Этот географический термин несколько неожидан, т. к. князь Игорь ранен на Каяле, но в устах выходца из Галицкой земли воспоминание о Дунае, к которому ("затворил ворота" и до которого "рядил суды" Ярослав Галицкий, вполне естественно)»[19].

В последнее время точку зрения о галицком происхождении автора «Слова» отстаивает украинский ученый Л. Маховец. Он приводит целый ряд доказательств того, что автором гениальной поэмы мог быть княжич Владимир Ярославич, несколько лет находившийся у своей сестры Ярославны в Путивле и Новгород-Северске[20].

Я не хочу касаться здесь проблемы авторства «Слова». Думается, ее не скоро еще можно будет решить.

Для нас важно другое: и «Слово», и «Летописец» можно причислить к произведениям какого-то большого воинского цикла (не обязательно – одного), возможно, *одной* литературной школы[21]. Если же расставить вышерассмотренные произведения по мере их написания, то станет очевидным, что «Летописец» унаследовал стиль письма не только какой-то повести о Владимире Мономахе, траве «евшан» и половецких ханах, включив в себя даже отрывок из этой повести, но и «Слова о полку Игореве».

В свою очередь, если учесть, что «Слово» было написано около 1200 г.[22] (т. е. того рубежа, с которого начинает свое повествование «Летописец» по Ипатьевскому списку), то можно допустить, что автор «Слова» следовал тоже уже определенной и устоявшейся литературной традиции.

Возникает вопрос: где же сложилась такая традиция? По предварительному рассуждению, можно предположить, что сложилась она в Выдубицком монастыре в XII в. Этот монастырь основал Всеволод Ярославич – отец Владимира Мономаха. Сюда, после вокняжения в 1113 г. в Киеве, переносит летописание из Киево-Печерского монастыря Владимир Мономах; в новую редакцию «Повести временных лет» вносится его «Поучение детям»; здесь ведется на протяжении XII в. киевское летописание и завершается в 1199 г. В этот выдубицкий летописный свод войдет и повесть о походе в 1185 г. Игоря

Святославича на половцев (эта киевская летопись в свою очередь войдет в состав Ипатьевского летописного свода). Здесь игумен Моисей напишет и произнесет в 1199 г. «Слово» на «обновление» церкви архистратига Михаила. Именно этот монастырь посещал князь Даниил Галицкий (и, видимо, названный митрополит Кирилл[23]) по пути в Орду к Батыю за ярлыком на княжение. Последний факт свидетельствует о связях Галицкой Руси и Выдубицкого монастыря. Во всяком случае, мы вполне можем предположить, что митрополит Кирилл, предполагаемый автор первой части «Летописца Даниила Галицкого», мог познакомиться с повестью о Владимире Мономахе и половецких князьях именно в его ктиторском монастыре.

До сих пор исследователи при сопоставлении двух произведений обращали внимание только на литературное сходство – стиля, образов и т. д., – но не замечали их идейной близости. А ведь оба памятника роднят и их сходные центральные идеи – сильной княжеской власти и единения и защиты Русской земли от врагов.

И в этой связи хотелось бы обратить внимание на четыре особенности «Слова», которые уже выявлены в «Летописце Даниила Галицкого»[24].

Первая – это подчеркивание автором «Слова» общерусского значения похода на половцев новгород-северского князя Игоря Святославича, «иже истягну умь крепостию своею..., наполънився ратного духа, наведе своя храбрыя плъкы на землю Половецкую за землю Руськую». Это интересно в том плане, что Игорь Святославич не был ни великим Киевским князем, ни даже князем Черниговским, а всего лишь владел удельным Новгород-Северским княжеством, которое не всегда входило даже в традиционное в XI–XII вв. понимание термина «Русская земля»[25].

Тем не менее этот удельный князь пограничного на востоке древнерусского княжества выступает защитником всей Русской земли (А. Н. Робинсон назвал это обстоятельство «преувеличением значимости третьестепенного князя»[26]), как и Даниил Романович, князь пограничного на западе Галицкого княжества, владел Киевом, но не был в нем великим князем.

Вторая – это как раз не типичная для своего времени трактовка обоими произведениями расширительного значения термина «Русская земля»: в случае с «Летописцем» за счет включения в него Галицко-Волынских земель, в случае со «Словом» – Новгород-Северских.

Исследовавший эту проблему в «Слове» А. Н. Робинсон писал: «... в политической жизни князей – героев “Слова” существовало, как правило, ограничительное представление о “Руси” – “Русской земле”, как области Среднего Поднепровья»[27].

«Понятие “Русская земля” употреблено в “Слове” 21 раз. Ореол этого понятия в основном очерчен так же, как и в летописях, но с некоторой тенденцией к его расширительному толкованию, как раз за счет включения в него Игоря и его группы (т. е. северских и союзных с ними князей)»[28].

Третья особенность «Слова» – призыв к единению русских князей перед угрозой внешних врагов. В XII в. на этот призыв мало обращали внимания. Из-за распрей среди русских князей («и начяша князи... сами на себе крамолу ковати») «а погании съ всехъ странъ прихождаху съ победами на землю Рускую». И поскольку не было в князях единства («нъ розно ся имъ хоботы пашуть, копия поють»), тяжелое поражение ожидало Игоря и его союзников.

Митрополита Кирилла, предполагаемого автора «Летописца», постоянно беспокоила проблема нравственного совершенства (см. «Правила Кирилла митрополита») и сплоченности русских князей. В «Летописце» он показал, как из-за зависти и вражды трех старших князей Мстиславичей жестокое поражение получили русские князья на реке Калке в первой битве с монголо-татарами.

Святослав Киевский обратился в «Слове» с «золотым словом» к русским князьям с призывом объединиться. Но этот призыв был услышан только в августе 1380 г. в канун Куликовской битвы.

Даниил Романович, король русский, обратился с призывом объединенного похода христиан против монголо-татар не только к русским князьям, но и к польским, чешским, венгерским. Но и его призыв в свое время не был услышан.

Четвертой общей особенностью двух произведений является та, что в центре их внимания оказались усилия одного князя – Игоря и Даниила, несколько усиленные их братьями – «буй турами» – Всеволодом и Васильком.

В этой статье указаны только основные примеры, свидетельствующие о литературной близости «Слова о полку Игореве» и «Летописца». Их можно продолжить, но не в ограниченных рамках данной работы.

Думается, однако, что и приведенных примеров вполне достаточно, чтобы поднять вопрос если не о принадлежности ав-

тора «Слова» к выдубицкой литературной школе, то, во всяком случае, о знакомстве авторов «Летописца» со «Словом о полку Игореве» и продолжении его традиции в «Летописце».

В свою очередь, литературные традиции «Летописца» не остались незамеченными. Они продолжились в литературе владимиро-суздальской земли, и в частности в двух замечательнейших произведениях второй половины XIII в. – «Слове о погибели Русской земли» и «Повести о житии Александра Невского».

Идейное и стилевое родство «Летописца» и «Слова о погибели Русской земли»

Во второй половине XX века в науке возобладало мнение, что «Слово о погибели Русской земли» – это начало какого-то не дошедшего до нас памятника. Центральное место в «Слове» занимает тема Русской земли и ее гибели, вместе с христианами, в период монголо-татарского нашествия.

Выше нами уже отмечалось, что понятие «Русская земля» в «Слове о погибели Русской земли» трактуется так же широко, как и в «Летописце Даниила Галицкого». Возникает такое понятие при сопоставлении Русской земли с пограничным государством и включает в себя все восточно-славянские земли, населенные православными людьми, включая и западнорусские, и северорусские.

Кроме того, в «Слове» имеется одна деталь, которая позволяет увидеть в его авторе выходца из Галицко-Волынского княжества или же говорить о том, что «Слово» написано в западнорусской земле.

Я имею в виду ту точку обзора, откуда ведет свой рассказ повествователь: «*Отселѣ* до угоръ и до ляховъ, до чаховъ, от чахов до ятвязи и от ятвязи до литвы, до немець, от нѣмець до корѣлы, от корѣлы до Устьюга»[29] и т. д.

Откуда – «отселе»? Киевлянин или черниговец начал бы свое повествование, скорее всего, со своих несносных соседей – половцев, постоянно досаждавших ему, а не с венгров, поляков, литвы и ятвягов, с которыми их княжества не граничили, до которых ему в начале XIII в. и дела было мало. Если предположить, что «Слово» написано в Северо-Восточной земле, то начало перечисления с западных соседей выглядит тем более странным, ибо Владимиро-Суздальская Русь также не граничила ни с венграми, ни с поляками, ни с чехами! С чехами во-

обще Русь не имела общей границы! Если еще раз допустить, что южно-русский или северо-русский автор хотел показать обширность Русской земли и начал перечислять ее соседей с запада, то и здесь следует отметить, что Галицко-Волынские земли никогда на протяжении XI–XIII в. не входили в географическое понятие «Русская земля» ни в северо-русском, ни южно-русском летописании[30].

Стало быть, вопрос о южно-русском или северо-русском происхождении «Слова о погибели» вызывает большие сомнения и не может быть признан правомерным.

А теперь вернемся к «Летописцу». Кто первый из соседей упомянут в нем? У кого оказался малолетний Даниил? Первым в «Летописце» упомянут не восточный, не северный, не южный, а западный сосед – венгерский король, заключивший союз с вдовой Анной, своей «ятровью» (невесткой), и принявший Даниила, «како милыа сына своего». Вторыми – поляки. К ним бежит Анна с детьми после мятежа галицких бояр. Возмужавший князя Даниил идет на чехов, ятвягов, литву и немцев. То есть князь Даниил имел самые тесные отношения (как политические союзы, так и военные походы) именно с теми западными соседями, которые перечислены в «Слове о погибели».

Затем в «Летописце» идет перечисление северных языческих соседей уже Владимиро-Суздальского и Новгородского княжеств от корелов до волжских булгар и мордвы, с интересным для нас замечанием: «...все покорено было Богомъ крестьянскому языку, поганськыя страны, великому князю Всеволоду, отцю его Юрию, князю Кыевскому; деду его Володимеру и Мономаху, которымъ то половци дети своя полошаху в колыбели» (с. 230).

Во-первых, Русская земля воспринимается автором «Слова» не как некое географическое пространство, а как территория, на которой распространено православие, и включает она в себя все восточно-славянские земли. На этой же позиции стоял и автор «Летописца».

Во-вторых, в «Слове» подчеркивается особая заслуга князя Владимира Мономаха в покорении языческих народов. Но именно эту заслугу Владимира Мономаха отмечает и автор «Летописца» в повести о траве евшан (тоже, кстати сказать, в самом начале произведения), который изгнал «поганыя измаильтяны» «во обезы» и за Дон, т. е. даже географические пределы деятельности Владимира Мономаха весьма близки.

В-третьих, автор «Слова» вспоминает Владимира Мономаха как деда князя Всеволода Юрьевича, отца «нынешнего Ярослава», на повествовании о котором обрывается этот памятник.

Автор «Летописца» вспоминает Владимира Мономаха как деда князя Романа Мстиславича, отца «нынешнего Данилы», о котором идет речь в произведении.

В-четвертых, автор «Слова» употребляет сходную с «Летописцем» фразу о том, что именем Мономаха «половоци дѣти своя полошаху в колыбѣли». Напомню слова о Романе в «Летописце» под 1251 г., именем которого «половци детей страшаху».

В-пятых, автор «Слова» обращает внимание на то, что Владимир Мономах был покорителем литвы («А литва из болота на свѣть не выникываху»). Автор «Летописца» подчеркивал, что князя Роман «ревноваше бо деду своему Мономаху» и «тщашеся погубити иноплеменъникы» – ходил на язычников литовцев и их соседей ятвягов, как затем и его сын Даниил.

В-шестых, «угры твердяху каменые городы желѣзными вороты», чтобы их города не взял Владимир Мономах («абы на них великый Володимеръ тамо не вьѣхалъ»). Князь Роман, как и его сын Даниил, ходил в военные походы против венгров.

В-седьмых, в повести о траве евшан в начале «Летописца», указывается, что Владимир Мономах изгнал половецкого хана Отрока «во обезы (Абхазию) за *Железные врата*». Хотя значение выражения «железные врата» в двух случаях разное (под *железными вратами* «во обезах» исследователи видят старый Дербент), видимо, выражение это нравилось обоим авторам.

В-восьмых, обращает на себя внимание абсолютно одинаковые начала (м. б., заглавия?) двух сочинений. «Слово о погибели...»: «Слово о погибели Русскыя земли и по смерти великого князя Ярослава» (130). «Летописец...»: «По смерти же великаго князя Романа, приснопамятнаго самодержъца всея Руси...».

Даже из этого небольшого сопоставления видна близость этих двух произведений. Уместным здесь будет напомнить, что оба дошедших до нас списка «Слова о погибели Русской земли» соседствуют (или, на мой взгляд, соединены) с «Повестью о житии Александра Невского» – другим сочинением, к созданию которого причастен и митрополит Кирилл[31]. Думается, что имеющиеся параллели между «Летописцем» и «Словом о погибели», сходство взглядов их создателей и соседство «Слова» с «Повестью о житии Александра Невского» вряд ли случайны и позволяют задуматься об их одном авторе.

Идейное и стилевое родство «Летописца» и «Повести о житии Александра Невского»

«Повесть о житии Александра Невского» своей формой, отличной от житий святых, издавна привлекала внимание исследователей. Мнение, что это не агиографическое произведение о святом, было высказано С.М. Соловьевым[32], а В.О. Ключевский называл протограф «Жития Александра Невского» («Повести о житии Александра Невского») «исключительным, своеобразным опытом жития, не повторившемся в агиобиографии»[33].

«Слово о погибели Русской земли» теперь уже с достаточной достоверностью можно считать вводной статьей к повести о житии.

Вполне возможно, что это были два разных памятника. И ответом на вопрос, как они оказались рядом в одной рукописи, может быть следующий: оба эти произведения принадлежали митрополиту Кириллу и были переписаны одно за другим.

Нам теперь остается сопоставить два произведения жанра княжеского жизнеописания – «Повесть о житии Александра Невского» и «Летописец Даниила Галицкого». Оба эти произведения посвящены жизнеописанию великих князей – Александра и Даниила. Как одно, так и другое не содержат летописной сети годов. Оба автора пишут свое произведение как на основе своих собственных впечатлений и рассказов очевидцев, так и со слов участников событий и князей. «Си же вся слышах от господина своего Олександра и от инех, иже в то время обретошася и в тои сечи»[34]. Или в другом месте «Повести о житии...»: «...се же слышах от самовидца и рече ми...»[35].

Сходны некоторые литературные приемы в раскрытии той или иной темы, скажем, сравнения героев в сложной жизненной ситуации с их могущественными отцами.

В Летописце такое упоминание отца Даниила – князя Романа – находим под 1250 г. во время пребывания Даниила в Орде. Аналогичным является упоминание отца князя Александра – Ярослава – тоже при путешествии Александра к Батыю: «...якоже бо по первем велицем взятьи Татарстем отец его великии князь Ярослав... сам себе не пощаде, предать бо ся сам за люди своя в великую и темную и пагубную землю и много пострадав за землю отъчины своея... Тако же и сын Александр не остави пути отца своего за люди своя, за тыя же много пленения прият...»[36]

Кроме того, об этих походах князей в Орду содержатся сходные замечания в обоих памятниках. В «Летописце» о славе Даниила говорится: «...бысть же ведомо странамъ приход его всимъ ис татар» (под 1250 г.); в «Повести о житии Александра Невского»: «...и бысть грозен приезд его. Проиде весть до уст Волги»[37].

Сходство стилей двух произведений Д.С. Лихачев усматривает «в манере описывать военные действия, битвы, подвиги князя. «Краль части Римския» в житии Александра идет на него, собрав «силу велику» и наполнив корабли полками, «и поиде в силе велице, пыхая духом ратным. И преиде реку Неву, шатался безумием, посла послы разгордевся по князу Александру Ярославичу в Новъгород в Великии и рече: Аще можеши ми противитися, уже есть зде, попленю землю твою»[38]. Ср. в Галицкой летописи выступление венгерского короля против Даниила: «Изыде же Бела рикс. рекъмы король Угорьскыи, в силе тяжьце, рекшю ему: яко мне имать остатися град Галичь, несть кто избавляя и от руку моею»[39,40].

Кроме этого, Д.С. Лихачев приводит ряд других параллелей в употреблении обоими памятниками стилистических оборотов типа: «Повесть» – «мала дружина», «Летописец» – «со малом ратник». Александр «скоро поеха» на встречу врагам, «ускори князь велики поити»; в «Летописце» – «Данилови же рекшу, яко же Писание глаголеть: “мъделяи на брань страшливу душу имать”, – понудив их ускоре снити на не»[41].

Интересна для сравнения и манера их письма. В «Повести о житии», как и в «Летописце», заметна установка на достоверность, историчность. Говоря о потерях в войске Александра, автор даже перечисляет убитых: «...новгородцев же ту паде: Костянтин Луготинич, Юрята Пиняшинич, Немест, Дрогила Нудилов, сын кожевников, а всех 20 мужъ паде и с Ладожаны...»[42]. В случае с «Летописцем» просто трудно перечислить все имена. Практически во всех исторических событиях указаны имена участников.

В обоих памятниках употребляются одни и те же сочетания: «милыи сын», «острыи мецю», «острым копием»; тавтологические сочетания: «победою победи», «многом множъством» («Летописец»); «укори а укором», «побеждая непобедим» («Повесть о житии»).

Как было установлено Д.С. Лихачевым, оба памятника роднит не только стиль, но и заимствования из других источников.

Не вызывает теперь уже сомнения, что автор «Повести о житии» был знаком с тем же компилятивным домонгольским хронографом, что и автор «Летописца»[43].

Кроме того, оба произведения были знакомы с еще одним памятником – «Повестью о Девгении Акрите» в южно-русском переводе[44].

Все вышеизложенное говорит о том, что автор «Повести о житии Александра Невского» следует той же литературной традиции, что и автор «Летописца Даниила Галицкого».

«Повесть о житии Александра Невского», по всей видимости, была написана вскоре после смерти Александра в 1263 году.

Некоторые ее редакции донесли до нас и имена рассказчиков, а может быть, и самого автора: «Се же бысть проповедано всем от Кюрила митрополита святителя и от иконома его Савастиана»[45].

Для нас очень важную роль играет упоминание здесь Кирилла. Это именно тот Кирилл, который встречается на страницах «Летописца Даниила Галицкого», ставленник князя Даниила на митрополичьем престоле.

В Летописце он упоминается до начала 1247 г.

Именно этим годом заканчивается и первая редакция «Летописца», известная автору «Повести о житии Александра Невского».

Не позднее 1249 г. митрополит Кирилл возвращается поставленным от Никейского патриарха[46], и уже в 1250 г. он в Суздальской земле венчает князя Андрея Ярославича, брата Александра; в 1252 г. встречает торжественно возвратившегося из Орды князя Александра, в 1255 г. погребал брата Александра – Константина, наконец, в 1263 г. встретил и отпевал тело самого Александра Невского[47].

Вполне возможно, что у митрополита Кирилла расстроились отношения с князем Даниилом Романовичем, который в это время (в 1250-х гг.) сближается с римским папой и принимает от него королевскую корону, и митрополит связал свою деятельность с Александром Невским, уберегая его от подобного шага. Вот почему в «Повести о житии Александра Невского» он приводит отрицательный ответ, написанный, вероятнее всего, самим митрополитом Кириллом, на адресованную Александру грамоту папы[48].

Мне уже приходилось писать, что возможным автором первой редакции «Летописца» является митрополит Кирилл (или

же непосредственным руководителем). Теперь можно сказать, что те же функции он выполняет и при создании «Повести о житии Александра Невского».

Вот почему оба произведения роднит общая идея – возвеличивание князя-героя.

Однако в «Повести о житии Александра Невского» уже подчеркивается и христианская приверженность своей вере Александра – как укор Даниилу, согласившемуся на союз с папой, естественно, не одобренный митрополитом. Отсюда и больше внимания уделяется в «Повести о житии» православной вере, что уместно именно в устах Кирилла[49].

В 1274 г. во Владимере был созван митрополитом Кириллом церковный собор, принявший «Правило Кирилла, митрополита русского». Во вступлении к «Правилу» дается картина разоренной Руси: «Не расея ли ны Богъ по лицю всея земля? Не взяти ли быша гради наши? не падоша ли сильнии наши князи остриемъ меча? не поведени ли быша въ пленъ чада наша? не запустела ли святыя Божия церкви? не томили ли есмы всякъ день отъ безбожныхъ и нечистыхъ поган? Си вся бываютъ намъ, зане не хранимъ правилъ святыхъ нашихъ и преподобных отецъ»[50].

Нечто похожее мы находим в словах Кирилла «печатника» под 1241 годом: «Курилъ же отвеше ему: се ли твори возмездье ума своима воз добродеанье не помниши ли ся, яко король Угорьскии изгналъ тя бе и земле съ оцым... и матеръ твою и сестру сврю...изяста» И далее уже от автора: « – устремися на не, грады ихъ огневи предастъ... возьма плен многъ и поима грады ихъ»..., оонем же одинаково не помняши добродеанья... Богъ возмездье имъ дастъ, яко не оста ничтожие во граде ихъ, еже бысь не пленено...»[51]

Здесь, на мой взгляд, мы находим перифраз одной и той же мысли. Таким образом, через другой памятник – «Правило Кирилла, митрополита русского» – подтверждается причастность Кирилла к созданию первой редакции «Летописца».

Трудно согласиться с точкой зрения Д.С. Лихачева, что «Повесть о житии Александра Невского» была написана только по заказу митрополита Кирилла[52]. Я полагаю, что именно митрополит Кирилл явился ее автором. Произведение в какой-то мере можно рассматривать как программное, написанное митрополитом и направленное против новой политики Даниила. Кроме того, как мы видели выше, в самом произведении содержится указание на причастность к нему митрополита Кирилла.

Из этого следует, что автором первой редакции «Летописца» и «Повести о житии Александра Невского» является одно и то же лицо – митрополит Кирилл, бывший «печатник» князя Даниила. (В крайнем случае – соавтор-руководитель.) Вот почему находится очень много параллелей не традиционного письма, а индивидуально-авторского в «Повести о житии» и «Летописце».

Несомненно, что митрополит Кирилл играл не последнюю роль и в самой Галицкой литературной школе. Вполне возможно даже, что именно он руководил ею во II четверти XIII в. Тогда станет понятным, почему после его отъезда на север Руси (когда с ним уехали и другие писатели, например Савастиан, упоминаемый и «Повестью о житии Александра Невского») к концу 50-х гг. галицкая литературная традиция прекращает существовать в Галицко-Волынском княжестве, но продолжает свое развитие во Владимиро-Суздальской земле.

* * *

Деятельность митрополита Кирилла в северо-восточной Руси не ограничивается созданием одной только «Повести о житии Александра Невского». По мнению М. Д. Приселкова, по его инициативе ведется в Переяславле Залесском митрополичье летописание[53]. Во всяком случае, Лаврентьевская летопись за 70-е годы XIII в. сохраняет многочисленные признаки близости летописца к митрополиту[54].

А. С. Орлов, определяя переводные хронографические источники Ипатьевской летописи, преимущественное значение отдает так называемому Архивному хронографу, составленному в 1262 г.

Этот Архивный сборник «состоял из пяти статей: 1) Толковый Апокалипсис; 2) Компилятивный хронограф, составленный из Библейских книг, хроники Георгия Амартола и Иоанна Малалы, "Александрии" и "Истории Иудейской войны" Иосифа Флавия; 3) "Русский летописец" (посл. сооб. 1213 г.); 4) "Сборъник" типа "Изборника Святослава" 1073 г., с добавлением впереди полемической статьи о латине и статьями церковно-юридическими; 5). Болгарский перевод "Пчелы", сделанный в манере Евфимия Тырновского. Из этих статей сохранились лишь 2-я и 3-я, т. е. хронограф и русский "летописец", названный "Летописцем русских царей". Можно с достаточной вероятностью утверждать, что первоначальный сборник, которым воспользовалась Архивная рукопись, состоял из

Толкового Апокалипсиса, Хронографа, Русского летописца и Соборника, происходил из Галицко-Волынской области и относился ко II-й половине XIII века»[55]. Для нас наиболее важен «Летописец русских царей»[56].

По мнению акад. А.С. Орлова, «Летописец», известный по двум спискам, XV–XVI вв., начинался сокращенной «Повестью временных лет», которая в Архивном списке соединена со статьями из «Киевской летописи» (XII в.), и с Суздальской летописью (закончена в 1213 г.) в Переяславской переделке, а в Никифоровском – была соединена с западно-русской летописью (сост. 1428–1430 г.)[57].

Таким образом, «Летописец русских царей» представляет собой соединение южно-русской летописи и Суздальской в переяславской обработке.

А.С. Орлов считает, что «Летописец» состоит из двух частей: первая состояла из «Повести временных лет» с добавлением, а вторая отражала события 1138–1219 гг., причем первая часть издревле бытовала в Галицко-Волынской Руси, а вторая пришла в эту область из Переяславле-Суздальской[58]. Над этими редакциями (по А.С. Орлову) работали два автора. Один – после татарского нашествия на Русь, следовательно, после 1240 г., – работал над изложением событий 1138–1219 гг. и над спайкой обеих редакций в одно целое; второй – позднее, но все же в XIII в. Однако наиболее важным является заключение, что *над обеими редакциями «Летописца» работали Галицко-Волынские авторы*[59].

Я вполне согласен с мнением Д.С. Лихачева относительно составления второй редакции «Летописца» в Переяславле-Суздальском западно-русским писателем[60].

Поэтому осмелюсь предположить, что руководителем составления «Летописца русских царей» был тоже митрополит Кирилл.

На это указывает ряд фактов. Так, еще А.С. Орлов отметил, что «редакция известий 1138–1219 гг. произведена человеком, хорошо помнившим имя Романа Мстиславича Галицко-Волынского и места боев Даниила Романовича за свой удел»[61]. А именно таким хорошо осведомленным в истории княжения Даниила человеком в Переяславле-Суздальском был Кирилл, в прошлом – первый помощник в борьбе князя Даниила за престол. И именно в его устах уместна недоброжелательная оценка западно-европейских обычаев (разобранных А.С. Орловым[62]), направленная, прежде всего, против католиков и со-

юза князя с папой и способствующая тем самым удержанию князя Александра в православной вере. Следует также вспомнить, что после смерти Александра Невского в Преяславле-Суздальском жил Дмитрий – великий князь Владимирский, и находился двор митрополита Кирилла. Тем самым представляется очевидным, что именно он руководил составлением «Летописца» и летописанием в целом в Переяславле-Суздальском.

Таким образом, можно предположить, что митрополит Кирилл по-прежнему оставался руководителем Галицкой литературной школы, которая продолжала свое развитие в северо-восточной Руси. Именно под его руководством и с его прямым участием создаются великолепные памятники древнерусской литературы XIII в. – «Слово о погибели Русской земли», «Повесть о житии Александра Невского», ведется Переяславльское летописание, составляется «Летописец русских царей».

Галицкая традиция, таким образом, во второй половине XIII в. продолжает жить в литературе северо-восточной Руси.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Черепнин Л. В.* Летописец Даниила Галицкого // Исторические записки. 1941. № 12. С. 228–253.

[2] *Ужанков А. Н.* Жизнеописание Даниила Галицкого. К истории биографического жанра в древнерусской литературе // Прометей. М., 1990. № 16. С. 188–200.

[3] *Миллер В. Р.* Взгляд на «Слово о полку Игореве». М., 1877. С. 141–142.

[4] *Черепнин Л. В.* Летописец Даниила Галицкого. С. 228–253.

[5] Ипатьевская летопись // ПСРЛ. М., 1998. Т. 2. Л. 155.

[6] Слово о полку Игореве // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век / Подгот. текста О. В. Творогова. СПб., 2005. С. 254–267. В дальнейшем «Слово о полку Игореве» цитируется по этому изданию.

[7] *Черепнин Л. В.* Летописец Даниила Галицкого. С. 238–239.

[8] Роман Мстиславич имел столкновения с половцами не ранее 1199 г. См. об этом и датировке «Слова»: *Ужанков А. Н.* О «внутреннем» и «внешнем» времени произведения и датировке «Слова о полку Игореве» // Литература Древней Руси. Коллективная монография. М.: Прометей, 2004. С. 95–126.

[9] О последнем сопоставлении см.: *Ужанков А. Н.* «От старого Владимира до нынешнего Игоря». Принцип ретроспективной исторической аналогии в «Слове о полку Игореве» // Культурное наследие Древней Руси. М.: ГАСК, 2001. С. 25–35.

[10] Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Л. 166.

[11] Там же. Л. 170.

[12] *Черепнин Л. В.* Летописец Даниила Галицкого. С. 236.

[13] Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Л. 180.

[14] *Черепнин Л.В.* Летописец Даниила Галицкого. С. 236–237.

[15] *Еремин И.П.* Лекции по древнерусской литературе. Изд. ЛГУ, 1968. С. 118.

[16] Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Л. 187.

[17] Там же. Л. 189.

[18] Представителем этого взгляда в литературе является акад. А.С. Орлов. См.: *Орлов А.С.* Слово о полку Игореве. М., 1923. С. 29–31; *Он же.* Древнерусская литература. XI–XVII вв. М.; Л., 1945. С. 110.

[19] *Черепнин Л.В.* Летописец Даниила Галицкого. С. 239.

[20] *Маховець Л.* Про автора «Слова о полку Ігоревім». Київ, 1989.

[21] Ср.: *Черепнин Л.В.* Летописец Даниила Галицкого. С. 240–241.

[22] *Ужанков А.Н.* О «внутреннем» и «внешнем» времени произведения и датировке «Слова о полку Игореве» // Литература Древней Руси. М., 2004. С. 95–126.

[23] *Ужанков А.Н.* «Летописец Даниила Галицкого»: Редакции, время создания // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. I. XI–XVI века. М., 1989. С. 247–283; *Он же.* «Летописец Даниила Галицкого»: Проблема авторства // Герменевтика древнерусской литературы XI–XVI вв. М., 1992. Сб. 3. С. 149–180.

[24] См.: *Ужанков А.Н.* «Летописец Даниила Галицкого»: Проблема авторства // Герменевтика древнерусской литературы XI–XVI вв. М., 1992. Сб. 3. С. 149–180.

[25] *Насонов А.Н.* «Русская земля» и образование территории древнерусского государства // Историко-географическое исследование. М., 1951. С. 29; *Робинсон А.Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. Очерки литературно-исторической типологии. М., 1980. С. 222–224.

[26] *Робинсон А.Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. С. 230.

[27] Там же. С. 228.

[28] Там же. С. 229.

[29] Слово о погибели Русской земли // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 230.

[30] Ссылаюсь на доклад В.А. Кучкина, прочитанный в мае 1994 г. в ИМЛИ РАН. См. также: *Ужанков А.Н.* «Русь» и «Русская земля» в мировоззрении древнерусских книжников XI–XV вв. // Россия XXI век. 2004. № 3.

[31] *Ужанков А.Н.* «Летописец Даниила Галицкого»: Проблема авторства // Герменевтика древнерусской литературы XI–XVI вв. М., 1992. Сб. 3. С. 149–180. *Он же.* О месте и времени присоединения «Слова о погибели Русской земли» к «Повести о житии Александра Невского» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2005. Сб. 10.

[32] См.: В.О. Ключевский, биографический очерк, речи и пр. М., 1914. С. 67.

[33] Там же. С. 68.

[34] ТОДРЛ. М.; Л., 1947. Т. V. С. 190.

[35] Там же. С. 191.

[36] *Мансикка В.* Житие Александра Невского. СПб., 1913. С. 13.

[37] Там же. С. 7.

[38] Там же. С. 2.

[39] ПСРЛ. Т. II. Стб. 188.

[40] *Лихачев Д. С.* Галицкая литературная традиция в «Житии Александра Невского» // ТОДРЛ. М.; Л., 1947. Т. V. С. 45.

[41] Там же. С. 46.

[42] Софийская первая летопись под 1240 г., срав. с Галицкой лет. под 1232 г.

[43] ТОДРЛ. Т. V. С. 36–44.

[44] Там же. С. 44.

[45] Там же. С. 193; *Серебрянский Н.* С. 120.

[46] *Голубинский Е.* История русской церкви. Т. II. С. 54.

[47] *Макарий митрополит.* История русской церкви. Т. IV. С. 192.

[48] ТОДРЛ. Т. V. С. 192.

[49] Интересный в этом плане разбор характеристики князя Александра в книге: *Переверзев В. Ф.* Литература Древней Руси. М., 1971. С. 97–102.

[50] Русская историческая библиотека. 1880. Т. VI. С. 83.

[51] ПСРЛ. Т. II. Стб. 791–793.

[52] ТОДРЛ. Т. V. С. 52.

[53] *Приселков М.Д.* История русского летописания IX–XV вв. Л., 1940. С. 104.

[54] ТОДРЛ. Т. V. С. 51–52.

[55] Известия Отдела русского языка и словесности Академии наук. 1926. Т. XXXI. С. 95.

[56] Летописец Переяславля Суздальского, составленный в начале XIII в. (между 1214–1219 гг.) издан М. А. Оболенским. М., 1851.

[57] Известия ОРЯС. Т. XXXI. С. 94.

[58] *Орлов А. С.* О Галицко-Волынском летописании // ТОДРЛ. М.; Л., 1947. Т. V. С. 15–35.

[59] Там же. С. 31–32.

[60] *Лихачев Д. С.* Галицкая литературная традиция в «Житии Александра Невского». С. 53–55.

[61] *Орлов А. С.* О Галицко-Волынском летописании. С. 31.

[62] Там же. С. 30.

Н. В. Трофимова

«ПОВЕСТЬ О БИТВЕ НА ЛИПИЦЕ» В ПЕРЕРАБОТКАХ ЛЕТОПИСЦЕВ XV–XVI вв.

Повесть о битве на Липице – один из текстов, активно развивавшихся в летописании. История его в соотношении с историей русских летописных сводов детально рассмотрена в работе Я.С. Лурье[1]. В произведении рассказывается о междоусобной войне, возникшей в результате захвата части новгородских земель и пленников Ярославом Всеволодовичем и приведшей к изгнанию Юрия Всеволодовича с Владимирского княжения и вокняжению Константина Всеволодовича.

Ранняя редакция ее помещена в Новгородской I летописи, где текст представляет собой необычную для летописания этого княжества событийную повесть, имеющую трехчастную структуру. Она подробно описывает подготовку к битве: сбор войск Мстиславом Удалым и Владимиром Псковским, захват ими владимиро-суздальских городов, соединение с Константином и ростовским войском, расположение сил противников, попытку мирных переговоров со стороны Мстислава, пытавшегося вернуть попавших в плен дружинников и получить захваченный Волок обратно; отказ от мира Ярослава и Юрия. В повествовании этой части значительную роль приобретает прямая речь персонажей: из 7 речей 6 приходятся на рассказ о событиях, предшествовавших сражению. Две из них – реплики князей в разговоре, две – слова воинов, две – посольские речи. Реплики князей выражают приказания или намерения, т. е. прямо связаны с развитием событий. Мстислав перед походом призывает новгородцев запастись всем необходимым: «Идете в зажития» (55)[2], а затем, не соглашаясь с предложением воинов идти на Торжок, захваченный Ярославом, решает вместе с Владимиром Псковским: «Поидемъ к Переяславлю, есть у наю третии другъ» (55).

Посольские речи в произведении несколько более пространны. Они документальны и «историчны (или считаются таковыми по преданию)»[3]. Две речи, появившиеся в ходе неудачных переговоров о мире, действительно значительны

по содержанию и объясняют ход дальнейших событий. Первая речь, переданная Ларионом-сотским, обращена сначала к Юрию, а затем к Ярославу: «Кланяемъ ти ся, нету ны с тобою обиды, съ Ярославомъ ны обида; пусти мужи мои новгородци и новоторжъци и, что еси зашьлъ волости нашеи новгородьскои Волокъ, въспяти; миръ с нами възьми, а кресть къ намъ цѣлуи; а кръви не проливаеме» (56). Краткость реплики, ясность изложенных требований отвечают традиции посольских речей, сложившейся уже в XI–XII вв. Одновременно эта речь характеризует князей, выдвигающих условия мира: они не желают братоубийственной войны, а стремятся лишь к восстановлению порядка, нарушенного захватом Ярославом чужих владений.

Характеристику князей-противников Мстислава дает их ответ, также переданный через Лариона: «Мира не хочемъ, мужи у мене; а далече есте шли, и вышли есте акы рыбы на сухо» (56). Упорство, нежелание предотвратить междоусобную битву, гордость собственными силами и презрение к противнику явственно звучат в этой реплике, в которой нет ни единого лишнего слова, а использованное сравнение ярко выражает убежденность в незначительности сил Мстислава.

Первая реплика воинов, предлагавших идти на врага к Торжку, носит, видимо, документальный характер, но никак не комментируется в повести. Вторая же служит ответом на известие, принесенное Ларионом, о неизбежности битвы: «Княже, не хочемъ измерети на коних, но яко отчи наши билися на Кулачьскеи пеши» (56). Эта реплика предвосхищает ход событий и подчеркивает решимость воинов биться до смерти, а упоминание о битве на Колокше указывает на то, что у новгородцев есть опыт таких битв. Вероятно, они имели в виду сражение 6605 (1097) г., упомянутое летописью, в котором новгородцы победили Олега Святославича (19; 202). Не случайно за этой репликой следует сообщение, что «князь же Мьстислав радъ бысть тому» (56).

Рассказ о битве начинается с эпизода спешивания новгородских воинов. Само сражение описано очень кратко, наибольшее внимание уделено бегству полков Ярослава и Юрия. Использованы формулы Божьей помощи и дважды – бегства «вда плеци (плече)». Точно указана дата боя.

В третьей части повести подробно рассказано о бегстве князей в свои города, сдаче Владимира и вокняжении там Константина, возвращении Мстиславу пленных новгородцев

и дочери – жены Ярослава. Завершает историю похода новгородская формула «придоша... съдрави вси», а за ней следует перечень убитых новгородцев, в других летописях появляющийся только в значительно более поздних записях. В этой части помещена последняя посольская речь, принадлежащая Юрию, вынужденному смириться с потерей Владимира. Осажденный в своем городе, неспособном противостоять врагам, он смиренно просит через посла: «Не деите мене днесь, а заутра поиду из города» (56). Эта реплика определяет дальнейшие события и в то же время подчеркивает унижение князя, так гордившегося своей силой.

Летописец сдержан в изображении героев, хотя их поступки и речи ясно характеризуют их главные черты. Отношение свое к событиям автор выражает трижды. «Оле страшно чюдо и дивно, братье; поидоша сынове на отця, брат на брата, рабъ на господина, господинъ на рабъ» (56), – восклицает повествователь, рассказав о приходе войск к будущему месту битвы. Эта реплика новгородского летописца прямо перекликается с размышлениями автора «Слова о полку Игореве»: «Рѣкоста бо братъ брату: “Се мое, а то мое же”. И начяша князи про малое се великое млъвити, а сами на себѣ крамолу ковати» (6)[4]. Авторы произведений, современники, скорбят о разрыве князьями кровных уз во время междоусобиц. После битвы летописец дважды оценивает ее результаты: «О, мъного побѣды, братье! бещисльное число, око не можеть умъ человѣчьскъ домыслити избьеныхъ а повязаныхъ» (56), «О, великъ е, братье, промыслъ Божии...» (57) – восклицает он, имея в виду, что поражение потерпела виновная сторона, князья, затеявшие усобицу и не желавшие идти на мирные переговоры. Позиция повествователя выражается традиционным для новгородской летописи способом – эмоциональными репликами, только они более многочисленны и пространны, чем в других повестях.

Изображение персонажей в произведении тесно связано с личностью летописца-новгородца: большее внимание уделено Мстиславу, его союзникам и его войску, но, явно осуждая зачинщика усобицы Ярослава, автор подчеркивает своим отступлением мысль о неестественности междоусобных войн вообще.

В тексте Рогожского летописца повесть о битве на Липице помещена под 6723 (1215) г. В отличие от НІЛ, где пространный рассказ о причинах междоусобицы помещен в предыдущей летописной статье и отделен от основного пове-

ствования, в начале текста редактор кратко сообщает о поводе к военным действиям, перечисляя те беды, которые принес новгородской земле Ярослав Всеволодович, захвативший Торжок и взявший в плен купцов. Выступление Мстислава с новгородцами мотивировано уроном, нанесенным их землям. Такое перемещение в тексте придает повествованию большую обоснованность и цельность. В первой части повести кратко сообщается о составе двух враждующих сторон. Переговоры представлены двумя посольскими репликами: Мстислава, уговаривающего не проливать крови, и Ярослава, отказывающегося от предложенного мира.

Краткое описание битвы начинается с сообщения, бывшего в НIЛ, о спешивании новгородских воинов, а далее в него включен фрагмент авторского отступления, превращенный редактором в элемент повествования: «...и поидоша братъ на брата, отцы на сыны, сыны на отци, раби на господу...» (26)[5]. Изменение функции отрывка, который в новгородских и более поздних общерусских сводах выражал отрицательное отношение автора к междоусобным войнам, делает его менее выразительным и приглушает его оценочное значение, тем более что в продолжении той же фразы использованы две повествовательные формулы: «и бысть побоище зло», «и паде Ярославлихъ бес числа, а иныхъ изымаша» (26). В повести отсутствует рассказ о результатах битвы, весьма пространный в других летописях.

Такое сокращение текста отвечало основным принципам работы редактора Рогожского летописца. Во-первых, это стремление к краткости, передача минимума необходимых сведений. Во-вторых, нежелание давать прямые характеристики героев, что приводит к отсутствию авторских отступлений и оценочных изобразительно-выразительных средств. В-третьих, исключение последовательных батальных описаний, замененных немногочисленными деталями и формулами. Такой подход к работе с текстами предшественников, посвященными событиям прошлого, свидетельствует о стремлении выбрать основное и объективно отразить ход действия, что свидетельствует о некотором прагматизме редактора, который о событиях своего времени, напротив, повествует детально.

Редакция повести в Софийской I летописи близка к Новгородской IV. Это говорит о создании данной редакции автором общего протографа двух летописей. По сравнению с ранней новгородской и рогожской редакциями повесть сильно рас-

пространена, структура ее значительно сложнее. Первая часть точно указывает дату выступления новгородского войска во главе с Мстиславом в поход «месяца марта въ 1 день въ вторникъ» (263)[6] и кратко сообщает об осаде небольших городков Городца и Ржевки в форме погодных записей. Основное место в этой части уделено переговорам князей об условиях возможного мира, рассказ о которых перемежается краткими сообщениями о передвижении войск и сопровождающих его небольших сражениях. Так, повествуется о посылке сторожевого отряда Ярославом и битве с ним Яруна, отправленного вперед «с молодыми людми», который сумел победить противника, и автор прямо отмечает: «То же бысть первая побѣда на нихъ на Благовѣщение» (264). Далее рассказывается о пути войск Мстислава, захвативших и сжегших ряд городков Ярослава, о посольстве Константина, соединении войск и сборе сил Юрием. В этом фрагменте появляется авторское отступление, бывшее в более ранних сводах, о противоестественности совершающихся событий.

Вслед за сообщением о новых безрезультатных переговорах следует редкая для воинских повестей картина пира в стане Ярослава и Юрия. Во время него обсуждаются дальнейшие действия и князья дают наставления воинам о будущей битве. Затем они начинают делить земли, которые надеются захватить в результате битвы, и скрепляют договор грамотами. Здесь летописец забегает вперед, говоря о том, что «ты же грамоты взяша смолняне по побѣдѣ въ станехъ Ярославлихъ и даша своимъ князем» (267). Нарушение хронологии было необычным для жанра.

Вторая часть начинается с рассказа о подготовке основного сражения: хитрости Ярослава и Юрия, вызвавших противников на бой к Липице, но за ночь отодвинувших войска за лес, на гору, и переговорах о месте боя. Собственно описание сражения состоит из двух эпизодов. В первый день Мстислав с союзниками отправили биться младшую дружину, и те «бьяхутся неприсердъно. Бяше бо того дни буря и студено вельми» (268). В этом случае мы встречаемся с редким объяснением хода событий природными явлениями, а само описание боя укладывается в рамки погодной записи. Сцена второго боя отделена от первого рассказом о совете Мстислава с союзниками и их обращении к воинам. Битва на всех этапах описана детально, при этом использована лишь одна редкая формула: «Юрьи и Ярославъ, видьвше **акы на нивѣ класы пожинаху**,

побѣгоста...» (270). Сообщение о победе сопровождается точным указанием на дату: «месяца апрѣля 22, в четверг в 2 неделю по Пасцѣ» (270). Затем следует авторское рассуждение о победе, подкрепленное подсчетом войск, которые были побеждены.

Третья часть тоже гораздо более пространна, чем в НIЛ, она повествует о судьбе побежденных и победителей: бегстве Юрия во Владимир и отказе жителей защищать город, жестокости Ярослава, бежавшего в Переяславль и приказавшего убить купцов – новгородцев и смолян; сдаче князей в плен и наделении их уделами.

Важной чертой повествования является характерная для новгородских воинских повестей документальность, выражающаяся в первую очередь в обилии цифровых данных. 10000 войска подходит к Ржевке, передовой отряд Мстислава состоит из 500 человек, воевода Ярун выдерживает осаду со 100 воинами, 100 человек посылает Ярослав в сторожевой полк, из них в плен берут «30 и 3, а 7 ихъ убиша» (264). 500 человек присылает в войско Константин, трех послов отправляют князья к Юрию перед битвой, в бою гибнут 5 новгородцев и один смолянин, 60 человек взяты в плен, «А всѣх избитых 9 000 и 200 и 30 и 3 мужи» (271). Юрий приехал во Владимир на четвертом коне, «а трех отдушилъ» (271), Ярослав добрался до Переяславля на пятом коне, 15 смолян, посаженных Ярославом в темницу, остались живы, а «полтораста» погибли. Примечательно, что цифры, правда, не реальные, а гиперболизированные, вторгаются даже в речь «людей» о Ярославе, перефразирующую библейский текст, в котором указание на числа отсутствовало: «...не 10 убито, ни 100, но тысуща тысущами» (271).

Большой точностью и последовательностью отличаются датировки событий, важнейшие из которых уже были отмечены. Таким же образом отмечаются автором и события промежуточного характера: войска Мстислава подошли к Городищу на реке Сарре «апрѣля 9, на Великъ день» (265), против Переяславля они останавливаются «въ Фомину недѣлю» (265). С момента начала основных военных действий летописец указывает время суток или часы событий: «и поидоша тои нощи», «заутра же приидоша», «бишася ти день и до ночи», «заутра же хотеша поити к Володимеру» (268), Юрий прибежал во Владимир «о полудни», «к вечеру» и «нощи тоя» вернулись туда же воины, «заутра» Юрий созвал людей на совет (271), князья-

победители «тыи день стояша на побоищѣ», около Владимира они «сташа в недѣлю порану», княжеский двор загорелся «тое ночи», « Въ вторникъ на нощь въ 2 часъ нощи загорѣся городъ и горѣ до свѣта», «заутра же рано» (272) Юрий выехал к победителям, «в ты день» Константин одарил князей и бояр, князья пошли к Переяславлю «в пятокъ 3 недѣли по Пасцѣ», пришли туда «въ среду на Преполовление» (273). Автор использует и точные датировки, и относительные указания на время. Такая детальность временного расположения событий была редким явлением в летописных повестях.

Точны и топографические указания повести, последовательно отмечены все пункты на пути войск Мстислава, места остановок: верховья Волги, Городец, Ржевка, Зубцев, Холохна, Тверская земля, в 15 верстах от Торжка Ярослав снаряжает сторожевой полк, посольство Мстислава отправляется в Ростов, на пути князья сжигают Шешу, Дубну, Кснятин, Поволжье, идут по Волге вниз, к Переяславлю, Юрий выходит из Владимира и с Ярославом становится на реке Гзе, Мстислав с союзниками – у Юрьева, Константин – на Липице. Как время с начала подготовки к основной битве расчислено по частям суток, так и места, где остановились войска, описаны детально. Мстислав подошел к Липице, а противники ночью «перескочили бяху за дебрь» (268), Юрий и Ярослав ставят полки на горе Авдове, а их враги – на Юрьеве горе, посреди которой течет ручей Тунег. Расположение войска, решение, на каких позициях биться, становятся предметом княжеского совета. После битвы около Юрьева слышатся стоны раненых, многие тонут в реке, выжившие бегут во Владимир, Переяславль, Юрьев. После сдачи побежденных князей детально рассказывается о разделении городов и называются пункты, куда отправляются победители.

Преодоление обычного летописного схематизма, точность временных и пространственных характеристик событий придают повествованию художественную достоверность, подчеркивая напряженность действия, способствуя четкой сюжетной организации.

В этой редакции каждая из традиционных частей воинской повести составлена из ряда эпизодов, детализирующих ход событий. Важнейшим средством сюжетной организации становится прямая речь героев, функции которой проясняются при сравнении с более ранней редакцией Новгородской I летописи старшего извода. В повести по Софийскому своду 36 случа-

ев прямой речи: 18 в первой части, 7 в описании боя, 11 в третьей части. Такое распределение речей в целом соответствует соотношению объема частей повествования. По сравнению с новгородской редакцией многообразнее становятся типы речей: посольские – 14, княжеские – 15, воинов – 2, бояр – 2, «людей» – 3. Возрастание количества и типов речей связано не только с большим объемом произведения, но и с изменением кругозора автора. Если летописец, создавший редакцию, вошедшую в новгородский свод, пользовался сведениями, исходившими от очевидца событий с новгородской стороны, то автор повести, помещенной в Софийской летописи, осведомлен о событиях, происходивших в станах обоих войск. Поэтому он приводит не только речи, передаваемые послами, но и речи князей обеих сторон, обращенные друг к другу, вследствие чего возрастает количество княжеских реплик. В связи с превращением отдельных сообщений ранней повести в сюжетные фрагменты и введением новых эпизодов появляются речи бояр и безымянных «людей».

Посольские речи в этой редакции в значительной мере связаны с характеристикой действующих лиц. Лишь некоторые из них носят исключительно иллюстративный характер (например, отсутствовавшая в новгородском своде речь Константина, через посла Еремея сообщавшего об отправлении помощи к Мстиславу и просьбе прислать Всеволода для переговоров). Большинство речей не просто передают ход событий или мотивируют его, но и характеризуют побуждения и мысли князей, противоположные у представителей враждующих сторон. В речах Ярослава и Юрия ведущий мотив – гордость своей силой и желание продолжать междоусобную войну, начатую захватом чужих владений. Для Мстислава и его союзников главное побуждение – отстоять справедливость, если представится возможность, мирным путем, а также упование на Божью помощь. Эти мотивы явственно звучат в репликах по ходу первого посольства к Ярославу в Торжок. Слов посла Мстислава в тексте нет, сообщается лишь, что он должен был договориться «о миру». Зато выразителен ответ Ярослава: «Миру не хощу. Пошли есте, поидѣте же, но ни сту насъ достанется одинъ васъ» (263). Уверенность в победе, которой он достигнет превосходящими силами, явно звучит в этой речи. Мысли противников Ярослава при получении этого известия выражены в их общей реплике: «Ты, Ярославе, с плотью, а мы съ крестомъ честнымъ» (264). В этих словах

тоже звучит уверенность, но не в своих силах, а в Божьей помощи правому делу.

Отчетливо раскрываются личности князей и на следующем этапе переговоров, который, хотя и более сжато, был описан в новгородской летописи. Незначительная деталь организации речей в этом эпизоде выразительно свидетельствует о различии манер двух авторов. Одна реплика в новгородской повести, с которой новгородцы обращались одновременно к Юрию, говоря, что у них нет «обиды» с ним, и к Ярославу, выдвигая условия заключения мира, разделена в Софийской летописи на две. Сначала Ларион отправляется к Юрию с сообщением, что князья вышли против Ярослава, а не против него. На это Юрий отвечает: «Одины есмя братья съ Ярославомъ» (266). Лишь после этого посол отправляется к Ярославу и получает ответ, причем обе реплики сходны с ранней редакцией. Стремление детально представить каждого из действующих лиц явственно сказывается в преобразовании этого фрагмента.

Вслед за этим появляется посольская речь, которой не было в ранней редакции. Мстислав и его союзники еще раз высказывают свои миролюбивые намерения, желание избежать кровопролития и выдвигают решение, которое позволит князьям восстановить мир: «Мы пришли есмя, брате князь Юрьи и Ярославе, не на кровопролитие крови. Не даи Богъ створити того. Управимся! Мы есмя племенници сѣбе, а дадимъ старейшиньство князю Костянтину. А посадите и в Володимерѣ, а вамъ земля Суздальская вся» (266). Ответ Юрия, переданный в форме обращения к послу, по существу не содержит ничего нового по сравнению с тем, что был дан на предложение мира в Торжке, но необходим для того, чтобы еще раз подчеркнуть гордость и самоуверенность Всеволодовичей: «Рци братьи моеи, княземъ Мьстиславу и Володимеру: «Пришли есте да куды хотите отъити». А брату князю Костянтину молви: «Перемога насъ, тобѣ вся земля» (266).

Две реплики, связанные с решением о месте битвы, которые переданы через послов, носят в основном сюжетный характер, хотя в речи Юрия, отвечающего на предложение выйти из-за леса, вновь звучит уверенность в превосходстве его сил.

Речи князей, обращенные друг к другу и к воинам, еще ярче выявляют контраст между двумя группами персонажей. Перед битвой Всеволодовичи обращаются к боярам и «первым людям», пытаясь возбудить их храбрость обещанием во-

енной добычи, и призывают убивать в бою даже князей, а после боя – пленных воинов. Эта речь обличает не только уверенность в своей победе, но и редкую жестокость: убийство врагов-братьев оказывается единственным путем решения междоусобных споров.

Иными настроением и мыслями характеризуются реплики Мстислава и его союзников. Новгородский князь перед битвой, когда князья сетуют на неудобное расположение войск, старается поддержать их дух: «Позряще на креста честнаго и на правду, поидемъ к нимъ» (269). А затем Мстислав и Владимир Смоленский обращаются к своим воинам, призывая их быть храбрыми в бою и не думать о смерти. Эта речь принадлежит традиции княжеских речей перед боем, заложенной в «Повести временных лет» знаменитым обращением к воинам Святослава Игоревича, которому затем подражали многие летописцы. Она содержит воззвание не к корыстолюбию или жестокости, как в речи Всеволодовичей, а к чувству справедливости и воинской доблести. Такое противопоставление – добра и зла, веры в справедливость и веры в силу – позволяет ярче обозначить не только облик героев, но и позицию автора.

Возможность решить споры мирным путем, не использованная Всеволодовичами, подчеркнута эпизодом, отсутствовавшим в редакции НІЛ. Это сцена пира в шатре с боярами. Один из них предложил заключить мир, говоря о справедливости притязаний Константина на Владимирское княжение и о воинских доблестях врагов. Но князьям не понравилась его речь. Они поддержали другого боярина, который хвастался прежним могуществом Суздальской земли, а заодно и силой войска, говоря: «Аже нынешнии полци, право навержемъ ихъ сѣдлы» (267). Вся эта речь построена на гиперболизации своих сил, с ее помощью летописец подчеркнул гордыню не только князей, но и воинов.

С помощью прямой речи показано и то страшное наказание, которое постигло гордецов. После рассказа о поражении Всеволодовичей летописец приводит слова неких «людей», которые прямо упрекают Ярослава в гибели множества воинов, используя неточную цитату из Библии, рисующую картину разгрома войска. Их словами окончательно решается вопрос о том, кто из князей был прав: Мстиславу досталась победа, его противники осуждены и Божьим, и человеческим судом.

В последней части повести в основном звучат речи князей Всеволодовичей, контрастные по настроению их же высказы-

ваниям в начале событий. Юрий вынужден просить владимирцев оборонять город, забывая о том, что все войско погибло, о чем ему напоминают мирные жители. Затем он просит не выдавать его врагам, надеясь умилостивить противников добровольной сдачей в плен. В этом фрагменте представлены уже не отдельные речи, а диалог, достаточно редко появляющийся в воинских повестях, причем князь, хвалившийся своей силой, предстает как униженный проситель.

Особенно ярко новое, смиренное отношение к противнику, к которому раньше высказывалось презрение, проявляется в двух схожих обращениях Юрия и Ярослава к победителям, в которых они вручают им свои судьбы. Юрий говорит, выходя из города: «Братья, вамъ челомъ бью! Вамъ живота дати и хлѣба накормити, а братъ мои Костянтинъ въ вашеи воли!» (273). Это смирение князя, прежде гордившегося своей силой и заранее, до битвы, разделившего чужие земли, подчеркивает славу победителей, оказавшихся милостивыми, и мотивирует их решение об уделах для Всеволодовичей. Ярослав произносит слова, сходные с речью брата, а в конце повести обращается с униженной просьбой к тестю Мстиславу, забравшему у него жену, свою дочь, моля вернуть ее и признавая свою неправоту.

Характеризуют героев не только их собственные речи, но и слова других персонажей. Боярин Юрия, предлагающий заключить мир, подчеркивает воинскую доблесть противников: «...да князи мудри суть и рядни, и хоробри, а мужи ихъ новгородьци и смолняне дерзи къ боеви. А Мьстислава Мьстиславича и сами вѣдаета в томъ племени, оже дана ему от Бога храбрость изъ всѣх» (266). Оценку своим воинам во время княжеского совета дает князь Константин, опасающийся хитрости со стороны противников: «...мои къ боеви люди не дерзи. Тамо и разидутся в городы» (268). Таким образом, функцию взаимохарактеристики выполняют только речи, произнесенные персонажами лично, не посольские, т. е. наименее документальные.

Большинство речей, помимо традиционных для них иллюстративной и сюжетной функции, приобретает важное значение для характеристики персонажей, способствуя созданию индивидуального облика князей и отчетливому выражению авторской позиции.

Важной особенностью повествования является значительное количество описаний военных событий. Например, подробно рассказывается о выступлении в бой новгородцев и смо-

лян, которым князья предложили выбрать, как сражаться: пешими или конными. Детально описывается каждый эпизод военных действий. Яркость облика героев повести, детальность изображения на фоне прочих повествований о событиях XIII в. в Софийском своде могут показаться неожиданными. Разгадку необычных черт повествования в какой-то мере подсказывает само произведение. Во всей повести, но особенно в описании военных действий, встречаются фрагменты, невольно наводящие на мысль о сопоставлении со «Словом о полку Игореве». Приведенные далее наблюдения были опубликованы в более ранней статье[7] и отчасти совпали с сопоставлениями, сделанными А. С. Деминым на материале той же повести в редакции Новгородской Карамзинской летописи[8].

Прежде всего сходно отношение новгородских летописцев и автора «Слова» к междоусобным битвам, выраженное в уже цитировавшемся авторском отступлении, появившемся в НIЛ и сохраненном СIЛ, прямо перекликающемся с текстом «Слова». В обеих оценках ключевым моментом является мысль о противоестественности разрыва кровных уз во время усобиц.

Детальные описания хода военных действий в ряде случаев находят себе аналогии в тексте поэтического произведения. В ночь перед битвой полки Мстислава и его союзников «поположилися, стояща за щиты, всю нощь кликаша бо въ всѣх полцѣх» (268). Описание это рисует готовность войска к бою и не имеет никакого значения для дальнейшего развития сюжета, так же как фрагмент «Слова»: «Дѣти бѣсови кликомъ поля прегородиша, а храбрии Русици преградиша чрълеными щиты» (5).

Изображение Мстислава в бою напоминает образ Всеволода Буй Тура: «Князь же Мьстиславъ, проѣхавъ 3 же сквозѣ полкы княжи Юрьевы и Ярославли, сѣкучи люди, бѣ бо у него топоръ с паворозою на руцѣ, и тѣмъ сѣчааше» (270). В «Слове» читаем: «Яръ туре Всеволодѣ! стоиши на борони, прыщеши на вои стрѣлами, гремлеши о шеломы мечи харалужными. Камо туръ поскочяше, своимъ златымъ шеломомъ посвѣчивая, тамо лежать поганыя головы половецкыя» (5). Выделение образа князя, как бы в одиночку сражающегося против врагов, гиперболизация его силы сближает оба отрывка. Привлекает внимание употребленное в приведенном отрывке редкое слово «павороза», которое означало «петлю из ремня или тесьмы на рукоятке оружия, надеваемую на руку во время боя»[9]. Пример, иллюстрирующий значение слова в словаре, дан имен-

но из рассматриваемого текста. Лексема «павороза», видимо, встречается и в «Слове», по крайней мере, первые издатели произведения прочитали: «Суть бо у ваю желѣзныи папорзи подъ шеломы латинскими» (8), что многие исследователи более позднего времени предлагали изменить на «паворзи», имея в виду «тесемки на головном уборе», которые у западноевропейских шлемов были сделаны «из ремней, укрепленных железными пластинками»[10].

В той же сцене боя появляется еще один образ, родственный «Слову», которое неоднократно представляет битву в символах земледельческого труда: «Князь же Юрьи и Ярославъ, видѣвше **акы на нивѣ класы пожинаху**, побѣгоста с меншею братьею...» (270). Характерно, что в этом случае, как и в «Слове», метафорический образ не развернут через сравнение. В СIЛ этот образ использован один раз, поэтому можно думать, что появился он закономерно при усвоении целого ряда фрагментов поэтического памятника. Вообще в летописных воинских повестях, не связанных по происхождению с новгородско-софийскими сводами, мною не обнаружено образов этого ряда, а приведенные Д.С. Лихачевым примеры их летописного использования[11] взяты из Московского Академического списка Суздальской летописи в той части, которая восходит к СIЛ.

Дважды образы, появляющиеся в речах персонажей, также напоминают «Слово». Перед боем Ярослав и Юрий призывают не брать пленных: «Аще и золотомъ шито облечье будеть, убии» (267), – таким образом предполагая, что в бою могут быть убиты и князья. Золотое оплечье – атрибут князя, многие исследователи считают, что о нем упоминается в «Слове» в связи с гибелью Изяслава Васильковича: «Единъ же изрони жемчюжну душю изъ храбра тѣла чресъ злато ожерелие» (32)[12]. В летописных текстах, по моим наблюдениям, эта деталь больше не встречается, не воспроизводит ее и ряд летописей, следующих тексту Софийской.

Речь Мстислава и Владимира, укрепляющих дух своих воинов перед битвой: «Братие! Се вошли есмя в землю силную. А позря въ Богъ, станемъ крѣпко, не озираемся назадь. Побѣгше, не уити. А забудемъ, братие, домов, женъ и дѣти. А кому не умирати?» (269) – как уже упоминалось, связана с летописной традицией княжеских речей к войску. Но мысль о том, что воин в бою должен забыть обо всем дорогом, необычна для летописи и отчетливо звучит в «Слове» в связи с обра-

зом Всеволода: «Кая раны дорога, братие, забывъ чти и живота, и града Чрънигова отня злата стола и своя милыя хоти красныя Глѣбовны свычая и обычая?» (26).

В финале описания битвы есть три фрагмента, также наводящие на мысль о подражании «Слову». Д.С. Лихачев писал о символическом значении некоторых воинских атрибутов, в том числе стяга[13]. В «Слове» целый ряд эпизодов включает этот символ, для нашего сопоставления наиболее интересны два: «Трубы трубять въ Новѣградѣ, стоять стязи въ Путивлѣ» (4) – так рассказал автор о начале похода Игоря на половцев; «Третьяго дни къ полуднию падошя стязи Игоревы» (6) – сообщил он о поражении северских князей. Автор летописной повести с помощью тех же символических атрибутов подчеркивает былую силу побежденных, которые заранее хвалились своей победой: «Се бо слава ею и хвала погыбе, и полци силнии ни во что же быша, бяше бо у князя у Юрья стяговъ 13, а трубъ и бубновъ 60. Молвяхуть бо и про Ярослава: стяговъ у него 17, а трубъ и бубновъ 40» (271). Вслед за этим утверждением автор повести передает укоры людей Ярославу: «Яко тобою ся намъ многа зла створи. Про твое бо преступление крестное речено бысть: «Приидете птица небесныя, напитаитеся крови человеческыя; звѣрие наядитеся мясъ человеческыхъ: не 10 бо убито, ни 100, но тысуща тысущами» (271). Речь эта содержит цитату, нечасто включавшуюся в летописные повести, на ее источник, книгу пророка Иезекииля 32:4, указал Я.С. Лурье[14]. Точнее было бы говорить о соединении двух стихов этой главы – четвертого и пятого: «И посажду на тебѣ вся птицы небесныя, и насыщу тобою вся звѣри всея земли, и повергу плоти твоя на горахъ, и наполню кровию твоею всю землю». Это пророчество преобразовано летописцем в единую картину гибели разгромленного войска. Основа образа повторяется и в других библейских книгах: «И будуть трупие людии сихъ во снѣдь птицамъ небеснымъ и звѣремъ земнымъ» (Иер. 7:33, 16:4, 34:20; ср. также 1 Цар 17:46, Пс.78:2–3 и др.), так что его можно рассматривать как одно из «общих мест» в Библии. Автор повести усилил трагическую картину гибели войска цифровой гиперболой, близкой по типу к тем, что обычно использовались воинскими повестями. Остается непроясненным вопрос, почему летописец, почти не включавший в свой текст библейских цитат, обратил внимание на этот мало распространенный образ. Это обстоятельство можно объяснить, если, следуя за предшествующими фактами, пред-

положить, что автору повести был известен текст «Слова», в котором появилась картина гибели полоцкого князя Изяслава Васильковича: «Дружину твою, княже, птиць крилы приодѣ, а звѣри кровь полизаша» (9). Этот фрагмент, вероятно, сам происходит из библейских книг, что было отмечено В. Н. Перетцем[15], а В. В. Кусков указал на его источник – Пс 78:2–3[16]. Для летописца он мог послужить основой создания картины, близкой к первоисточнику, но не повторяющей ни его, ни более раннее поэтическое произведение. Воскресенская и Никоновская летописи, следующие той же версии повести, опустили этот фрагмент, из сводов XIV–XV вв. тот же стих Псалтири точно процитирован в Лаврентьевском под 1237 г. (463).

Картину поражения Ярослава и Юрия завершает фрагмент, также находящий аналогию в тексте «Слова»: «... бяше бо слышати кричь живых, иже не до смерти убитых, и вытие прободеных въ Юрьевѣ городѣ и около Юрьева...» (271). Упоминая о тяжелом сражении с половцами в Переяславской земле после поражения Игоря, автор «Слова» пишет: «Се у Римъ кричатъ подъ саблями половецкыми, а Володимиръ подъ ранами» (8). Звуковая картина боя в воинских повестях предшествующей и рассматриваемой эпохи, как правило, сводилась к стуку оружия, поэтому весьма вероятно, что в повести о Липице автор воспользовался картиной поэтического памятника. Таким образом, многие необычные для воинского повествования явления, проявившиеся в повести по С1Л, могут быть объяснены знакомством автора этой редакции с текстом «Слова о полку Игореве». Сам факт такого знакомства не представляется невероятным, поскольку следы памятника XII в. обнаружены в произведениях Куликовского цикла, написанных, вероятно, в то же время, что и редакция повести о битве на Липице.

Богатство и яркость воинских описаний в повести о битве на Липице почти исключали использование воинских формул. Формула начала битвы видоизменена и перенесена в середину описания боя: «створиша брань велику» (270). Устойчивое определение «бесчисленое множество» (270) отнесено, как обычно, к погибшим воинам, но появляется не в описании исхода битвы, а в эмоциональном авторском восклицании: «О много побѣды, братье, бесчисленое множество, яко не можеть умъ человеческыи достигнути, княжих Юрьевых и Ярославлих избьеных» (270). Разбита на два предложения и распространена формула судьбы побежденных: «...а **мнозии** истопоша, бѣжачи, в рецѣ. А

инии ранены, и, зашед, изъмроша, а живии побѣгоша, **овии** к Володимирю, а **инии** к Переяславлю, а **инии** въ Юрьевъ» (271). Внутри традиционной конструкции появляется дублирующий ее по составу трехчлен, указывающий на места бегства воинов. Сообщение о возвращении победителей тоже напоминает формулу: «developing»

Позиция повествователя выражена в произведении не только через ход событий, антитетические характеристики героев, но и в эмоциональных репликах – отступлениях. Сочувствуя новгородцам, автор одновременно оказывается противником всяких княжеских распрей, что заставляет его отчетливо провести идею о победе князей, с самого начала желавших мира, а не войны.

Таким образом, повесть о битве на Липице развивает традицию летописной повести событийного типа. В соответствии с новыми веяниями эпохи – вниманием к человеку и обращением к произведениям домонгольской литературы как образцам[17] – автор, опираясь на древнее новгородское повествование, создал произведение с более мотивированным развитием сюжета, достигающимся широким использованием речей персонажей, документальностью и детализацией изображения событий. Воинские описания, видимо, навеяны автору поэтическими образами «Слова о полку Игореве». Персонажи повести представлены не только через действия, как это было принято в воинских повестях, но и через речь, взаимохарактеристики. Более активно, чем в других повестях, выражается позиция летописца.

Повесть в Московском своде 1479 г. в целом следует версии, вошедшей в СIЛ, но автор сокращает текст, опуская отдельные фрагменты, а временами пересказывая источник. В ней опущены авторское отступление в конце битвы с перечислением предположительного количества войск побежденных, прямая речь горожан, осуждающих Ярослава и использующих при этом библейский образ, речь Ярослава к Мстиславу с просьбой вернуть жену. Сокращены речи Ярослава перед битвой (из первой исчезло яркое сравнение, обращенное к врагам) и побежденных к победителям. Более сдержанны и описания военных действий, в том числе, например, исчезло изображение Мстислава в битве, напоминающее «Слово о полку

Игореве». Таким образом, сняты те элементы, которые носили ярко выраженный оценочный характер, помогая летописцу изобразить в отрицательном свете инициаторов междоусобицы и поляризовать изображение князей-противников в повести. Возможно, такая работа была связана с тем, что в отрицательном качестве выступали владимирские князья, предки московских великих князей, поэтому московский летописец, который, судя в целом по тексту свода, старался быть объективным, не снимая полностью осуждения зачинщиков междоусобицы, пытался смягчить их негативную оценку.

Своеобразно переработана повесть в Тверском сборнике, хотя основным источником ее послужила редакция, отразившаяся в CIЛ. Редактор перенес рассказ о голоде в Новгороде и об ограблении Ярославом в Торжке новгородских купцов и послов, послужившем причиной междоусобицы, в летописную статью 1216 г., тогда как в большинстве предшествующих сводов (исключая Рогожский) этот рассказ находился в предыдущей годовой статье. Он составляет экспозицию основного сюжета.

Первая часть повести вначале довольно точно следует за редакцией XV в. Есть лишь несколько изменений: сняты рассказ о посольстве к Ярославу, включающий посольскую речь и речь Мстислава и союзников между собой; эпизод выхода Ярослава к Твери. Из фрагмента о посылке сторожевого отряда сохранено только описание боя Яруна с отрядом Ярослава. В него внесены традиционные черты: введена формула «и бысть имъ бой» (319)[18], конкретное перечисление потерь Ярославова полка заменено формулой судьбы побежденных: «изби сторожи Ярославли, а **иныхъ** изымаша, а **инии** утекоша во Тфѣрь» (319). Существенно сокращены речь боярина Константина Ростовского Еремея, перечисление сил Юрия и Ярослава, посольские переговоры.

Сцена пира Юрия и Ярослава с боярами перенесена и помещена после рассказа о выборе позиции для битвы. Благодаря этому все сведения о перемещениях войск перед битвой сведены воедино, а не прерываются описанием пира, как в Софийском своде.

Сцена пира начинается с упоминания о гордости князей своими силами, причем автор использует гиперболу, отсутствовавшую в более ранних редакциях: «якобы мнѣти десять суждалтинъ на единого новгородца» (321). После речи боярина, получившего в этой редакции говорящее имя Творимир

(как и в варианте НIVЛ), который напомнил князьям о воинской доблести врагов, летописец добавил от себя: «...бѣ бо Мьстиславъ легокъ и храберъ» (321). В ответ на реплику Творимира речь произносит не другой боярин, как в предшествующих летописях, а сам князь. Он смеется над словами воеводы: «...яко по своей волѣ велитъ ми ся стола отца своего отступити» (321). А дальнейшая его речь соединяет слова боярина, вспоминающего о славе и силе Русской земли, которые были в СIЛ, с частью реплики князя о том, как поступать в бою с врагами, помещенной в том же своде несколько позже. Второй же боярин подтверждает правоту князя, замечая: «...правь еси, княже, право ихъ наврьжемъ сѣдлы» (321). Такое изменение ролей персонажей характерно для XVI в., когда власть князя воспринималась как безусловная. Поэтому именно князю предоставлено право выдвинуть аргументы, обусловливающие окончательное решение о битве.

Летописец вводит далее сообщение, ярко характеризующее Ярослава: «И повелѣ князь прьваго съвѣтовавшаго о миру, яко перевѣтника, изврещи вонъ; а съ тѣмъ же послѣднимъ начаша веселитися и пити» (321). Отношение князя к двум советникам, явно домысленное и более отчетливо охарактеризованное редактором (в раннем тексте упоминалось лишь о недовольстве его первым советом), подчеркивают самолюбие и недальновидность персонажа.

В изображении последних приготовлений к бою снят целый ряд фрагментов. В частности, сокращена речь Мстислава к воинам, особенно ее традиционная героическая часть: из нее исчезли элементы, напоминающие в варианте СIЛ «Слово о полку Игореве». Изъят из текста эпизод, рассказывающий об участии воеводы Ивора в битве.

В описание сражения введены распространенные формулы начала боя «и бысть сѣча зла» и бегства «тъй вдасть плещи» (322) и снята редкая формула «акы на нивѣ класы пожинаху».

Авторское отступление о величии победы полностью преображается по смыслу, поскольку летописец соединяет его с расширенным, по сравнению с СIЛ, описанием поля битвы, да еще добавляет после первого восклицания реплику, смещающую акценты в оценке событий: «О многыа побѣды, братиа! Кто не въсплачется *слышавъ сию горкую побѣду надъ своею братиею*, вытие прободеныхъ *и гласъ протинаемыхъ, и еще живыхъ сущихъ и кричащихъ отъ болѣзни?* Многое бо множество избытихъ, яко ни умь человѣческий не можетъ смыслити; *не токмо на боищи костры*

мертвыхъ, но и по многымъ мѣстомъ лежаше трупие, овии мертви, а друзии еще дышуще; много же отъ нихъ не переимани и повязани, плачущеся гръкымъ плачемъ, видяще своихъ мертвыхъ не погребеныхъ» (322–323). Детализация сообщений, не свойственная предшествующим редакциям, основана на авторском домысле.

После этого описания-плача, ярко выражающего отношение автора к междоусобице, упомянуто о храбрых воинах, сражавшихся в войске Константина, – Олешке Поповниче, слуге его Торопе и Тимоне Золотом Поясе. Эти персонажи появляются и дальше в тексте Тверской летописи, но в повести о Липице их упоминание не связывается с конкретными событиями.

Из произведения исключено перечисление воинских атрибутов, указывающих на число воинов у Юрия и Ярослава, и слова людей, укоряющих князя. Зато вслед за перечислением количества погибших с обеих сторон приведен список убитых новгородцев, соответствующий свидетельству НІЛ обоих изводов и отсутствующий в СІЛ.

Отдельные изменения внесены в ту часть повести, которая рассказывает о возвращении побежденных князей в свои города. Так, автор поясняет слова владимирцев о том, что им не с кем оборонять город, репликой: «Бѣ вышли вси володимерци на бой, и до купца и до пашенного человѣка» (323). Здесь же летописец привел картину народного плача во Владимире и Суздале, подчеркивающую горе простых жителей: «...не бѣ бо такого двора, идѣже бы кричаниа и въпля не было, и странно бѣ видѣти человѣкы изъопухша отъ слезъ» (323). Как и в описании последствий битвы, отличительной чертой этого фрагмента является конкретность, достигающаяся бытовыми деталями, нехарактерными для предшествующих редакций. Сокращена история мирных переговоров князей, в рассказе о возвращении Мстислава в Новгород использована формула «придоша вси здорови» (325).

Таким образом, переработка повести о битве на Липице, вошедшая в Тверской сборник, коснулась всех частей повествования. Основными направлениями ее можно считать: сокращение малозначительных деталей рассказа, отдельных речей персонажей; изменение последовательности отрывков, в результате чего создается строго логичное повествование; введение наиболее распространенных воинских формул для оформления описания битвы и изъятие необычных художественных средств, в том числе сближавших повесть в СІЛ и НІVЛ со «Словом о полку Игореве»; усиление выражения позиции по-

вествователя за счет распространения эмоционального отступления и детализации картин плача по убитым и чувств жителей владимирской земли. Вследствие этих изменений повествование становится менее живописным, но более динамичным и эмоциональным, а по структуре и стилистике больше соответствует традиции жанра, чем повесть СIЛ.

В Никоновском своде повесть, в целом ориентированная на вариант СIЛ, также содержит ряд изменений. Первое направление их – сокращение отрывков текста, рассказывающих о деталях событий. Так, редактор снимает дату начала похода, краткие сообщения об осадах городов на пути к Липице; эпизод взятия пленника, рассказавшего об уходе Ярослава из Переяславля, перечисление воинов Ярослава, выставленных в бою против Владимира Смоленского; сообщение о том, что князья и воеводы, в отличие от воинов, выступили в бой на конях; редкую формулу «акы на нивѣ класы пожинаху»; значительный фрагмент, ярко описывающий последствия битвы; детали в рассказе о приезде Юрия во Владимир; характеристики князей-победителей и Ярослава, затворившегося в Переяславле; заключительное сообщение о возвращении победителей в свои вотчины, содержавшее формулу. Эти сокращения не меняют приниципиально сюжета повести, но снимают осложняющие его подробности, делая развитие действия менее подробным, но более динамичным.

Второе направление переработки текста – внесение дополнительных фрагментов. Большинство их связано с появлением новых персонажей в произведении. Трижды упомянут Александр Попович: в сообщении о приходе на Липицу войска Константина Ростовского, где названы также его слуга Тороп и Добрыня Златый пояс; в словах боярина князя Юрия, который вместе с ними называет еще Нефедья Дикуна; наконец, в эпизоде столкновения на поле битвы богатыря с князем Мстиславом. Дважды – в эпизодах пира и ночного совета князей – появляется старый боярин Андрей Станиславич, с которым связаны дополнительные сюжетные ходы.

Новые фрагменты вносятся в текст и в тех случаях, когда редактор стремится расширить характеристику персонажей, которые уже были в ранней редакции повести, особенно передавая их состояния и чувства. Редактор СIЛ приводил сведения о том, что в момент встречи войск Мстислава и Константина они целовали крест друг к другу. Никоновская летопись распространяет это сообщение: «...и объемше целовашася, и *радостию*

велиею *возрадовашася* и крестнымъ целованиемъ укрѣпишася въ *единствѣ и единомыслии* быти» (70)[19]. Сообщение о факте заменяется рассказом о чувствах людей, участвующих в событиях, выразительность которому придает синонимия и тавтология. Во время мирных переговоров на слова Мстислава о том, что великое княжение нужно отдать Константину, Юрий с братией «оскорбися и въ ярость приде», «разсверѣпеша, и приидоша въ ярость велию надѣющеся на многое воинство, понеже много воиньства собраша, и сице ряшеся» (71). После речи старого боярина, советующего заключить мир, князья «зѣло разъярися и разсверѣпе, и начя сюду и сюду метатися» (72). В рассказе о расстановке полков князьями появился фрагмент, в котором главным оказывается тоже описание состояния, но уже не отдельных героев, а всех войск: «И начяша сходитися полци, и бысть сила многа, и бысть *страхъ и ужасъ* на всѣхъ, яко единъ родъ и едино племя кровь проливають ни за чтоже, и много плакаше имущеи *страхъ* Божий въ себѣ, и бѣ же той день солноченъ и знойно зѣло, и се въста вѣтръ, и прииде облакъ, и биаше громъ безпрестани, и млъниа сожигающи страшно, и бысть *страхъ* на всехъ, и стоаху много, ни сии ни они другъ на друга не поступающа, ни мира хотяще: *разсверѣпишася* бо яко звѣри» (73–74). Мотив страха, последовательно проведенный лексически через весь фрагмент, подкрепляется отсутствующим в других редакциях описанием грозы, которая традиционно сопоставлялась с образами боя. В данном случае редактор ломает традицию, поскольку представляет грозу как символическое предупреждение нежелающим заключить мир, которое вызывает у них еще больший страх.

В одном случае дополнение касается не чувств героев, а характеристики качеств Мстислава. В сцене битвы, рассказывая об участии в ней князя, редактор замечает: «...и бѣ самъ крѣпокъ и мужественъ, и великую силу имѣа и усердьство» (74).

В ряде фрагментов редактор поясняет некоторые детали. Например, сообщив о пире Ярослава и Юрия с боярами, он объясняет, почему бояре начали высказывать мнения о дальнейших действиях, упомянув, что князья спрашивали у каждого из воевод, «како на бой съ ними сходитися» (71). В эпизоде перестановки князьями ночью войска за лес редактор ввел сообщение об укреплении ими избранной позиции: «...и внидоша в крѣпость, и осекъ осекоша, и колье набиша» (73).

В рассказе о подготовке к битве, пытаясь объяснить события, редактор искажает их смысл. Он снимает слова новгород-

цев о том, что они будут биться пешими, как их отцы на Колокше, и добавляет, что они спешились, «зане дебрь бѣ» (74), хотя из ранней редакции следует, что через лес воеводы и князья ехали на конях, т. е. не лес был причиной спешивания воинов. Возможно, причиной ошибки редактора было непонимание текста протографа.

В отдельных случаях летописец дополняет фактические сведения. В СІЛ сразу за упоминанием даты победы, следующим после сцены боя, сказано, что погибло в том бою 5 новгородцев и один смолянин, количество погибших с противоположной стороны не указывается, названо лишь общее число убитых. Вся эта часть в Никоновской летописи перенесена дальше по тексту, во фрагмент, следующий за рассказом о бегстве побежденных князей в свои города, и полностью изменена. За датой битвы следует перечисление имен нескольких погибших с упоминанием, что Мстислав их оплакивал, а общее число погибших в войсках Мстислава и его союзников названо гораздо большее: «кромѣ пѣшцевъ пятьсотъ и пятьдесятъ» (75:1), а в войсках Юрия «седмьнадесять тысящь и двѣсти, кромѣ пѣшцевъ» (75:1).

В описание битвы на Липице автор ввел две распространенные воинские формулы, без которых, вероятно, описание боя казалось ему неполным: «и бысть сѣчя зла», «и лиашеся кровь аки вода» (74).

Следующее направление в редактировании повести – переработка речей персонажей. Количество их здесь примерно такое же, как в СІЛ: 34. Из них посольских 15, княжеских 11, боярских 5, воинов 2, «людей» 1. В первой части повести 17 реплик, в описании битвы 8, в третьей части 9.

Есть несколько случаев замены кратких реплик предшествующей редакции сообщениями. Так поступил автор со словами новгородцев, предлагающих князьям идти к Торжку, которые превращены в сообщение о том, что первоначально новгородцы хотели идти к Торжку, но затем переменили решение. Но гораздо чаще редактор перерабатывал речи персонажей, распространяя их, а иногда меняя их смысл. Происходит это по двум причинам. Во-первых, летописец, писавший о давних событиях, оказался более объективным, чем его предшественники. Это проявилось в снятии ряда авторских реплик по ходу событий, а из случаев прямой речи ярче всего в изъятии слов «людей», оценивающих результаты политики Ярослава. Во-вторых, редактор стилистически переработал речи,

приспосабливая их к тому эмоционально-риторическому стилю, который широко распространился в историческом повествовании в XVI в. и был связан со стремлением ярче изобразить персонажей.

Примером переработки прямой речи может служить посольская речь Мстислава к Ярославу с выдвижением условий мира. В предшествующих редакциях она была лаконичной и сдержанной. В редакции Никоновской летописи не осталось и следа краткости и четкости, свойственных древним посольским речам. Здесь представлено эмоциональное обращение, использующее риторические приемы (синтаксически параллельные конструкции, анафоры, морфологические рифмы), которые должны подчеркнуть несправедливость Ярослава по отношению к новгородцам и Мстиславу и добрую волю к миру, проявленную последним: «Мой есть Новъгородъ, и новогородци мои суть, а язъ ихъ; и се новогородци и новотръжци плачюще вопиютъ на тебя ко Господу Богу и къ пречистей Его Матери Богородицѣ, и къ моей худости, яко изобидѣлъ еси ихъ; отпусти убо новогородцкиа гости и люди и новотържци, и Волокъ возврати, и прочихъ властей новогородцкихъ отступися, и тако въ мирѣ жити съ новогородци крестнымъ целованием утвердися, еже къ тому таковая не творити, и крови христианскиа не проливати, и чюжихъ не возхищати, и не въ свои предѣлы не въступатися, а до великого князя Юрьа Всеволодича нѣсть намъ ничтоже: ни обидѣния, ни насилиа» (70–71). Торжественно-церемониальный тон этой речи противоречит предшествующей посольской традиции, она носит явно литературный, вымышленный характер. Трудно представить, чтобы она могла быть произнесена послом.

Сходным образом переработан и ответ Ярослава: «Мира не хощу, и гостей не отдамъ, и что взяхъ, то у меня, и еще хощу имати и новогородцевъ всѣхъ казнити; но убо и сего не вѣсте отъ великиа вашиа глупости, яко далече естя зашли, яко овцы ко лвомъ, яко теленки къ медвѣдемъ, яко свиньи на поле, яко рыбы на сухо» (71). По сравнению с вариантом СІЛ усилен мотив властолюбия князя, его непомерных притязаний, презрения к врагам и уверенности в своей силе. Это достигнуто появившимся указанием на глупость противника и дополнением сравнения с рыбами параллельным рядом, каждый из членов которого противопоставляет силу одних и слабость других. Большинство посольских и княжеских речей подверглись подобной стилистической переработке, которая во всех случа-

ях приводит к более глубокой и выразительной характеристике говорящих.

Наиболее значительные изменения внесены в речи в рассказе о пире Ярослава и Юрия с боярами, на котором в последний раз обсуждались дальнейшие действия. В отличие от редакции СIЛ, где впервые появился этот эпизод и были приведены речи двух бояр, высказывающих противоположные мнения, в Никоновской летописи автором создана ситуация живого разговора. Летописец рассказывает о том, что во время пира князья начали спрашивать мнения каждого из бояр о будущих военных действиях. Те отвечали, и только один старый боярин Андрей Станиславич молчал, «и мняху его, яко отъ старости и мало смыслить» (71). Но когда его спросили: «Како дѣлати съ съпостаты сими?» – он ответил пространной речью, в которой воспроизводились основные аргументы в защиту мира, прозвучавшие в реплике боярина в Софийском своде, но которая полностью переработана стилистически. Князья разъярились, но бояре утешили их словами о том, что боярин стар и не ведает, что говорит. Затем произносит речь второй боярин, убеждающий, что врагов легко будет победить. Его слова также стилистически переоформлены. Таким образом, с помощью введения диалога и описания говорящих редактор Никоновской летописи превратил эпизод пира в живую художественную сцену, связанную с фольклорно-легендарной традицией (старый человек дает мудрый совет: если ему следуют, он спасает войско, если нет – оно гибнет) и в то же время представляющую собой беллетризующий элемент в летописном воинском повествовании.

В повесть введен и второй фрагмент, связанный со старым боярином. В СIЛ был эпизод, в котором рассказывалось о шуме в лагере Мстислава в ночь перед боем, который испугал противников так, что они чуть было не бежали. В аналогичном эпизоде Никоновской летописи появляется старый боярин с речью: «Ничто не видѣвъ, почто хочете бѣжати? Не рѣхъ ли азъ вамъ своимъ безумиемъ, яко лутчи вамъ миритися, се бо ни единаго мертваго ни кроваваго видѣсте, и тако усьтрашистеся и на бѣжание уклонистеся; егда же увидите вящша сего сотворшася надъ вами, что тогда не постражете» (73). Речь, построенная на повторах и риторических вопросах, не вносит ничего нового в содержание повести, но служит созданию напряженности в развитии сюжета и играет роль своеобразного пророчества. Линия, связанная с речами старого боярина, представ-

ляет собой сюжетный вымысел, вторгшийся в летописное повествование. Примечательно, что боярин получает имя, не говорящее, как было в некоторых предшествующих редакциях (Творимир), а вполне обычное. Тем самым автор как бы ставит этого персонажа в ряд реальных исторических лиц, действующих в произведении.

Еще один легендарный эпизод, содержащий прямую речь, связан с богатырем Александром Поповичем. В момент сражения он, дружинник Константина Ростовского, не узнал его союзника Мстислава и пытался убить его, но тот закричал: «...яко азъ есмь князь Мстиславъ Мстиславичь». Тогда богатырь сказал ему: «Княже! Ты не дерзай, но стой и смотри; егда убо ты глава убиенъ будеши, и что суть иныя и камо ся имъ дѣти?» (74). Сам эпизод, несомненно, вымышлен, а речь богатыря отражает представление, характерное не для XIII, а для XVI в.: глава войска не должен вступать в бой. Примерно теми же аргументами в «Казанской истории» бояре доказывали Ивану Васильевичу необходимость удержаться от личного участия в битве. Между тем это представление противоречит тексту о битве на Липице, где речами автора и героев подчеркивается воинская доблесть князя Мстислава. Итак, именно в эпизодах, связанных с легендарными персонажами, редактор Никоновской летописи использует вымышленную прямую речь, придающую эпизодам достоверность и динамизм.

Перерабатывая текст о битве на Липице, редактор Никоновской летописи создал повествование со значительными элементами сюжетной занимательности. В то же время он углубил изображение героев, подчеркнув свойственные им качества, изобразив их чувства и состояния. В значительной мере этой цели способствовала стилистическая переработка текста, в процессе которой автор использовал эмоционально-риторические приемы, свойственные в целом стилю свода и появившиеся в историческом повествовании XVI в. под влиянием агиографии.

Таким образом, главными направлениями работы летописцев над текстом на протяжении двух столетий были изменение степени детализации событий и состава действующих лиц, отдельные композиционные перестановки, введение / исключение или распространение речей персонажей, стилистическая переработка.

В литературной истории повести о битве на Липице ярко отразились изменения, происходившие в летописании с течением

времени, следы местных позиций летописцев, стилистические веяния разных эпох. Не случайно интерес к этому сюжету у летописцев не исчезал: позиция древнерусских авторов по отношению к междоусобным войнам во все времена была резко отрицательной, и каждый из них выражал ее, сообразуясь с интересами своего княжества, а затем и всей Руси в целом.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Лурье Я. С.* Повесть о битве на Липице 1216 г. в летописании XIV–XVI вв. // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 96–115.

[2] Здесь и далее текст Новгородской I летописи (далее НIЛ) цит. по изд.: Новгородская I летопись старшего и младшего изводов // ПСРЛ. М., 2000. Т. 3.

[3] Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970. С. 55.

[4] Слово о полку Игореве // Б-ка поэта. Большая сер. Л., 1985.

[5] Текст Рогожского летописца цит. по изд.: Рогожский летописец // ПСРЛ. М., 2000. Т. 15.

[6] Текст Софийской I летописи (далее СIЛ) цит. по изд.: Софийская I летопись старшего извода // ПСРЛ. М., 2000. Т. 6. Вып. 1.

[7] См.: *Трофимова Н. В.* О некоторых связях текста «Слова о полку Игореве» и новгородских летопией // Вестник Московского университета. 2001. № 4. Сер. 9. Филология. С. 55–63.

[8] *Демин А. С.* Об архаизирующем повествовании в «Слове о полку Игореве» на фоне фразеологических параллелей из памятников («железныи папорзи») // Вестник Московского университета. 2001. № 4. Сер. 9. Филология. С. 49–55.

[9] Словарь русского языка X–XVII вв. М., 1988. Т. 14. С. 114.

[10] Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 4. (П–С). С. 12.

[11] *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978. С. 67.

[12] Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 3 (К–О). С. 374.

[13] *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. С. 171–174.

[14] *Лурье Я. С.* Повесть о битве на Липице 1216 г. в летописании XIV–XVI вв. // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 101.

[15] *Перетц В. Н.* «Слово о полку Игореве» и исторические библейские книги // Сб. статей в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 10–14.

[16] *Кусков В. В.* Эстетика идеальной жизни. М., 2000. С. 304.

[17] *Прокофьев Н. И.* Нравственно-эстетические искания в литературе эпохи Куликовской битвы // Литература Древней Руси. М., 1983. Вып. 4. С. 4–6.

[18] Текст цит. по изд.: Тверской сборник // ПСРЛ. М., 2000. Т. 15.

[19] Текст цит. по изд.: Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // ПСРЛ. М., 2000. Т. 10.

О. А. Туфанова

СИМВОЛ ЛЬВА ВО «ВРЕМЕННИКЕ» ИВАНА ТИМОФЕЕВА

Создавая галерею портретов исторических деятелей XVI–XVII вв., Иван Тимофеев использует два контрастных символа власти: символ единорога – для изображения истинных государей и символ льва – для изображения самозванцев. Выбор контрастной пары представляется нам не случайным. Оба символа имеют уходящую корнями в глубокую древность историю символических значений. Так, например, в «Голубиной книге» борьба единорога и льва осознается как борьба за власть, как «противостояние Индры и других Дыевичей со Сварожичами»[1]:

Единорог-зверь – всем зверям отец.
Почему единорог всем зверям отец?
Потому единорог всем зверям отец, –
А и ходит он под землею,
А не держут его горы каменны,
А и те-то реки его быстрые;
Когда выйдет он из сырой земли,
А и ищет он сопротивника,
А того ли люта льва-зверя;
Сошлись оне со львом во чистом поле,
Начали оне, звери, дратися:
Охота им царями быть,
Над всемя зверями взять большину,
И дерутся оне о своей большине.
Единорог-зверь покоряется,
Покоряется он льву-зверю,
А и лев подписан – царем ему быть,
Царю быть над зверями всем...

Противостояние этих зверей у корней Мирового Древа изображено и в клейме Васильевских врат в 1331–1336 гг. по заказу новгородского архиепископа Василия, в росписи коробья, блюд, сделанных в Великом Устюге (XVI–XVII вв.)[2]. Извест-

но изображение каменных львов и единорогов на ярусе декора Спасской башни Московского кремля, на фасаде здания московского Печатного двора, по бокам глобуса Столовой палаты Коломенского дворца, на чернильницах, знаменах[3] и т. д.

Довольно рано символ льва начал толковаться славянами как покровитель власти[4]. В этом же значении эмблема льва искони употреблялась в геральдике и сфрагистике. Присутствие льва обнаруживается на многих гербах русских городов и западных стран: на первом гербе Англии, использованном Ричардом I Львиное сердце (с 1195 г.), на флаге короля скоттов Уильяма Льва (1165–1214)[5], в гербах Дании, Швеции, Норвегии, Финляндии и др., в гербах г. Владимира, г. Львова. Эмблему льва как символа власти можно обнаружить и на печатях Великого князя Василия Темного, Ивана III, на русской печати для скрепления международных актов начала XVII в., созданной по аналогии с перстневой печатью князя Д. М. Пожарского[6], на печати боярина Федора Ивановича Мстиславского, сохранившейся на отписке его 1611 г. к королю Польскому Сигизмунду III и Владиславу Сигизмундовичу[7], наконец, на государственной польской печати[8].

С принятием христианства славяне усвоили и новую амбивалентную трактовку образа льва, который рассматривался и как символ Иисуса Христа, и как символ праведника, и как «персонификация сатаны и пагубных страстей»[9]. Именно эта двойственная трактовка образа льва подробно разработана в храмовых памятниках Владимиро-Суздальской Руси (X–XIII вв.), в частности в скульптурной композиции на фасадах собора Покрова на Нерли[10], в настенных рельефах Успенского и Дмитровского соборов во Владимире[11].

Раннехристианские тексты, например «Физиолог»[12], содержат ряд аллегорических сюжетов о льве как символе осмотрительности, воскрешения, бдительности, духовной крепости и чистоты, отшельничества[13] и др. И «Физиолог»[14], и «Шестоднев»[15] Иоанна екзарха учили, что лев – царь зверей[16]. В богослужебных текстах, в «Слове о рассечении человеческого естества» льву уподоблялись злые правители[17]. Агиографическая литература (в сюжетах встречи старца со львом, столкновении героя и льва) развивает библейскую трактовку этого образа[18].

В оригинальной отечественной литературе, согласно наблюдениям В. П. Адриановой-Перетц, русские книжники применяли образ льва либо по отношению «врагам церкви, царям-мучителям первых христиан, еретикам»[19], либо по отношению

к доблестным полководцам и воинам[20] как символ храбрости и мужества.

Уподобляя «самозванцев» львам, Тимофеев лишь отчасти следует фольклорно-литературной традиции, делая акцент исключительно на негативной трактовке древнего образа и внося новое содержание в известный символ. Кроме того, при анализе семантики этого символа учитывалась такая важная, на наш взгляд, особенность повествования, как симметрия контрастных символических образов единорога и льва.

Первым в галерее лжецарей, сравниваемых со львом, пред взором читателя появляется Борис Годунов: «сий убо по естеству лев»[21] (39); «яко комар лва не дошед порази», – говорит Тимофеев о свержении Бориса самозванцем (83). Сходным образом именуется во «Временнике» и Гришка Отрепьев: «по сем воста от ложа своего скимен лют» (83); «скимен злый... Гришка Розстрига» (94). Близки по своим характеристикам к образам Годунова и Лжедмитрия I образы Василия Ивановича Шуйского и Лжедмитрия II. Эти образы разработаны в памятнике в меньшей степени, что нашло отражение в отсутствии в главах, посвященных им, символа льва; но их исходные характеристики совпадают с характеристиками Годунова и Лжедмитрия I и помогают прояснить семантику символа самозванчества.

Прежде всего следует отметить, что практически нигде на протяжении всего повествования Тимофеев не соотносит имя Бориса Годунова с понятием «государь царь и великий князь». Это понятие Тимофеев прилагает исключительно к образам Ивана Грозного[22] и Федора Ивановича[23]. Если же употребляет только слово «царь» по отношению к Федору Ивановичу, то обязательно добавляет положительные оценочные эпитеты: «благага царя» (28), «благочестиваго царя» (28), «освятованный же царь» (27) и т. д.

Годунова всего один раз, в названии главы, Тимофеев называет царем: «О Борисе же царе» (72). Но инверсионное употребление этого понятия, отсутствие положительных эпитетов заставляют звучать это утверждение иронически-презрительно. В большинстве случаев по отношению к Борису Годунову Тимофеев использует определения «лжецарь» (32), «рабоцарь» (56). Аналогичным образом автор «Временника» именует Лжедмитрия I: «Лъже – и самоцарь... рострига богопустный на ны Гришка, порекло Отрепьев» (72); «Борисово воцарение; второе Гришки ростриги... дву лжецарей» (32). Те же оценоч-

ные определения используются для характеристики царствования Лжедмитрия II: «лжецарю» (124); «ложна царю» (124); «ко лжецарю стекахуся» (127); «мучителю лжецарю» (129). Имя царя Василия Шуйского всегда сопровождают в тексте отрицательные эпитеты: «растлитый умом мнимый царь» (102). Следовательно, первичное значение символа льва во «Временнике» – лжецарь.

Второе значение символа льва связано с особенностями трактовки имен правителей. В отличие от значимых имен истинных царей[24], имя Борис не вписано Богом в «животные книги» «богоненавистных ... дел ради», и потому в тексте отсутствует его толкование. Имя «Григорий» также не имеет иносказательного варианта в памятнике. Назвав себя царским именем – Дмитрием Ивановичем, Гришка Отрепьев таким способом «всынотворився»: «преславным именем во образе царска сына вменився... всынотворився ему» (83). Он принял на себя чужое имя. Страсть к «переодеванию», перемене имени, социального статуса в образе Гришки нарочито подчеркивается в тексте[25]. Во всех его действиях проявляется карнавализация. Он никогда не предстает в истинном виде. Это всегда только видимость, игра, лицедейство. Например, он никогда не был истинным монахом, а только «во мнишеское облещися дерзну» (84). Принял священнодияконство у патриарха Иова, но при этом «священнодьяконство ему на ся у великаго... изолгати» (84). Затем отрекся от монашеского сана: «вкупе обоего чина самоизволне совлечеся, священства, глаголю, и мнишества» (84).

Аналогичным образом трактует Тимофеев принятие на себя чужого имени Лжедмитрием II: «...инаго второругателя, сущему имени изветом истоваго государя царевича Димитрия сказующе» (121–122). Здесь просматривается важная в характеристике самозванцев речевая формула – «извет имени» с акцентом на слово «извет». Данное слово превращается в тексте в своеобразный символический знак неистинности, находящей выражение и в принятии на себя чужого имени, и в мнимом благочестии, и в мнимой храбрости и т. д. «Извет» чего-либо – это знак вывороченности, обратная сторона положительных характеристик, присущих истинным государям, и постоянная составляющая характеристик ложных царей. Не случайно, очевидно, «сущим царям» Тимофеев противопоставляет лжецарей-идолов[26] (Лжедмитрий I), лжецарей-кумиров[27] (Лжедмитрий II). Формулы, используемые в обоих случаях, практически идентичны: о Гришке От-

репьеве – «идолу сущу, яко царю, поклонишася» (84); о Лжедмитрии II – «яко кумиру, покланяхуся... сице сущему царю» (124). Речевые клише стирают семантическую разницу понятий «кумир» и «идол» и делают их контекстуальными синонимами, свидетельствующими о пустоте внутреннего содержания обоих самозванцев.

Таким образом, второе значение символа льва в тексте – правитель, чье имя не имеет сакрального смысла, чей внутренний мир пуст и вследствие этого может быть заполнен любым содержанием.

Третье значение символа льва связано с происхождением властвующих особ и способом получения ими власти. По версии Тимофеева, все законные наследники русского престола принимали царство из рук своих отцов[28]. Самозванцы «самохотящ» (53) совершали «наскочение на превысокая» (56). Тимофеев описывает их как людей, «чрез подобство наскакающих на царство» (34). Борис Годунов «дерзостию и прегрешно зело *наскочение* на превысокая сотвори» (56). Аналогичный способ захвата власти избрал Лжедмитрий I: «на самый богом помазаных верх безстудие... *наскочил*» (95). По своей воле, «самохотно» занял царский престол Василий Шуйский: «*самохотно* восхищением *наскочивше* безстудне от болярска чина на царство» (91); «*самоизбранна* глаголема всеа Руси царя... *самоизволне*» (100); «*самовенечника*» (101); «внезапно и *самодвижно* воздвигся кроме воли всеа земля и *сам царь поставися*» (113). Второй Лжедмитрий также «*самозваным* новобогоотступником» (98) воссел на царский трон.

Обязательный элемент в характеристике царей – их происхождение. Все законные цари происходили из рода Калиты, все они олицетворяли «богом дарованную мирови в насладие отрасль» (28), их «корень»[29] уподобляется в тексте «доброй маслине» (32). Самозванцы «зело *неблагословна корене*, ни по избранию людей, но от страднические четы, *безъименных*, мельчайших... яко *дивимаслина*» (32).

Описывая избрание Бориса Годунова на царство, Тимофеев трижды в сравнительно небольшом по объему фрагменте акцентирует внимание читателя на «рабском» происхождении первого из «самозванцев». Годунов, поднявшись на самый верх «земныя чести», сделал своими рабами тех, кто был благороднее его по происхождению, среди которых он ранее занимал среднее место по роду и чину. Лексические повторы, одинаковое словообразование – «средороден и средочинен» (56) – по-

лучают свое продолжение в оценочной характеристике «рабоцарь» (56), указывающей на происхождение нового царя, и, наконец, находят эмоциональное разрешение в прямом указателе: «рабородство». Негативное звучание данного эпитета усиливается в тексте благодаря упоминанию «величайших» и «прегордых по вселенней» царей (56), принявших Бориса Годунова «державнаго ради соименства» (56) и слышавших о его справедливости и благодушии.

Еще негативнее характеризуется Лжедмитрий I. До момента воцарения никто не знал ни рода Гришки Отрепьева, ни имени: «...не бе знан ни род сего, ниже имя его» (83). «Худородность» происхождения Отрепьева Тимофеев подчеркивает с помощью эмоционально ярких эпитетов, усиливая их звучание превосходной степенью и грубым просторечием: «И сей бо худороден сы и зело плашайша племене пород ему бе, – Галич бо град того изблева» (83). «Нечестивое порождение» (83) – Гришка Отрепьев – называется в тексте то «исчадием» (83) «Улиана» – римского императора Юлиана (361–363 гг.), отказавшегося от христианской религии и покровительствовавшего язычеству[30]; то сыном «литовского» (читай – польского) короля Сигизмунда III «обещанием злобы его» (121). А это уж совсем нехорошо, это явная «дивимаслина» на российском престоле, поскольку «великодержавныи ... искони быша своеземная» (147).

Василий Иванович Шуйский – единственный из всех, кто «самоизбранна» стал царем всея Руси, «перводержавнейшим сроден бе» (101). Но и он, «приплетеся» «страстем плотским», «умом растлися», и потому упоминание о его благородном происхождении, родстве с истинными государями звучит как дань исторической объективности и не является отличительной положительной характеристикой.

Таким образом, третье значение символа льва – безродные правители, рабы по происхождению, самовольно захватившие престол путем «наскочения», «дивимаслина» на российском престоле.

Если имена и деяния истинных царей в тексте «Временника» почти всегда сопровождает высокая панегирическая лексика, то по отношению к «самозванцам» Тимофеев использует исключительно сниженную лексику. Постоянный эпитет, сопровождающий имя Бориса Годунова, – «злой»: «злоковарен... свою злобу... злолютством... злобы своей» (28); «злых злейша... злый раб» (29); «всезлый властолюбец» (31) и т. д. Годунов устилает свой путь к трону трупами законных царей[31] и престоло-

наследников[32], проливает кровь ни в чем не повинных людей[33]. Царство Бориса Годунова, заключает Тимофеев, было «кроволюбно»: «Борисово... насилное во льсти кроволюбное царство... неповинных мнозех пролития кровей...» (84).

Чем больше времени проходит с момента смерти последнего законного царя, тем все более злобные правители претендуют на царский престол, тем большие преступления они совершают. Точно так, как Борис «расчищал» себе путь к царскому престолу убийством, действует и Лжедмитрий I. По приближении к Москве он посылает своих людей убить жену и сына Годунова: «...матерь же ону... с сыном ея... в дому перваго достояния и безсловесне некако и нуждно обоих убийством осуди, увы, загнетением смерти преда» (85). Дочь Бориса он облекает «во мнишеский облек» (85). В контексте всего произведения насильственный постриг воспринимается как смерть, как убийство. Подчеркивается это постоянно звучащим сравнением девиц, насильственно постриженных в монахини, со срезанными недозревшими колосьями[34]: «Твердозаклепанную же юницу... без тоя воля, яко несозрела класса, пожат» (85).

Злоба Гришки Отрепьева находит выражение не только в убийствах, но и в том, что он хотел сотворить «конечное зло» – уничтожить из памяти Христову веру: «...конечное *зло* хотящеся от него на вся нанести и паче всякого *зла злейши*: ... Христову веру, православием вечно цветущую, в конец хотя окаянный от памяти испровврещи *зломыслием* врага» (84). Не случайно он получает в тексте яркую характеристику: «...скимен злый иже священно- и мнихоругатель Гришка Розстрига» (94).

Создавая неприглядные портреты Лжедмитрия I и Василия Шуйского, Тимофеев не скупится на отрицательные эпитеты, выстраивает их по принципу восходящей градации для усиления звучания негативной характеристики самозванцев: о Лжедмитрии – «Он же, растлитый, ... грехолюбно поживе, всеблудно же, и беззаконно по всему, и рабско, и скотолепно всяко; ... во плоти бо, яко в гробищи, пребывая...» (89); о Шуйском – «Прочее не глаголю, яко беззаконно, но яко нечестив всяко и скотолепен, царствова во блуде и пиянствах» (101). Сходные повторяющиеся характеристики («беззаконно», «всеблудно», «скотолепно»), ругательно-обличительная лексика, представленная через ряды однородных членов и усиливаемая повторами местоимений «все», «всему», «всяко», символизирующими постоянство, наконец, яркое сравнение («яко в гробищи») практически стирают разницу между образами Лжедмитрия

и Шуйского. Создается впечатление, что для автора принципиально важно было подчеркнуть их одинаковость, чтобы создать единый страшный образ самозванца, символом которого в произведении стал лев.

Видимо, с этой же целью Тимофеев указывает и на общую для всех самозванцев черту – «кроволюбие». Как и его предшественники, Василий Шуйский, согласно тексту памятника, погряз в «кровопролитиих неповинных кровей» (101). Он и его воины все «грады и веси» России «в различья смертей до основания низложив, всеродно испровергоша» (91). И не было места на Русской земле, «идеже правоверных кровми горы и холми не полияшася, и удолия, и дебри вся наполнишася, и водам естество, ими очервив, згустися» (91).

Достойным преемником своих «самозваных» предшественников выступает в тексте и Лжедмитрий II: «...злоревнителя злу паче инех других себе единакого такова показуя всем» (98). Его образ, в меньшей степени разработанный, нежели другие, тем не менее осознается как самый злобный, ибо его злоба – самих бесов злоба во плоти: «...во злых недостаточествовати самех злобою бесов» (98).

Следовательно, лев в тексте становится и знаком злобных лжецарей, устилающих свой путь к трону трупами, заливающих Русскую землю кровью; символом убийц.

Традиционно в древнерусской литературе, согласно наблюдениям В. П. Адриановой-Перетц, известно уподобление героя льву «по признаку силы и храбрости»[35]. Борис Годунов, в отличие от истинных царей, постоянно демонстрирует в течение всей своей карьеры «немужество» (41), но при этом страстно желает предстать в глазах людей храбрым человеком: «показуя изветом своея храбрости» (57). Но это только видимость, мираж. Причем обманывает таким способом Годунов всех: и царя Федора Ивановича, и врагов земли Русской, и в конечном итоге всех русских людей. Особенно ярко «лжехрабрость» Бориса Годунова проявляется на фоне сопоставления его поступков с деяниями храбрых истинных царей. Тимофеев проводит неявно выраженную параллель между двумя событиями: набегом на Москву крымского хана Казы-Гирея в 1591 г., которого в действительности сумел «устрашить» царь Федор Иванович[36], и мнимым преследованием бежавшего в страхе хана Борисом Годуновым[37]. Столь же очевидна показная храбрость Годунова [*«яко храбор являяся»* (57)] и в эпизоде стояния войска «лжецаря» на берегу Оки. В обоих случаях Годунов только

имитирует воинскую доблесть и храбрость: в первом случае – погоню за ханом, что подчеркивается ярким сравнением «яко по ветре» (40); во втором – устрашением противника, «не наветующаго нам бранью тогда» (57), с помощью «белосущаго льнотканиия снеговиден града» – палаточного городка, разбитого на пустом месте, издалека напоминающего каменный город[38] и сопоставимого в памятнике с военным чудом времен Федора Ивановича – «гуляй-городом».

Таким образом, сопоставляя Бориса Годунова со львом, Тимофеев разрушает традиционное для древнерусской литературы значение этого образа. В данном контексте лев становится символом немужественного, трусливого по своей сути человека, всеми силами и средствами являющего вид храбрости; не воин-защитник, а его мираж, «извет».

С другой стороны, герои предшествующей литературы приравнивались авторами ко льву не только по «признаку силы и храбрости», но и по «признаку страха», который они вызывали у врагов и подданных[39]. В этом смысле Тимофеев вполне следует литературной традиции.

Страх и ужас внушал всему населению Лжедмитрий I: «страх смерти чаяния по востри меча его одоле» (84); «прочих ... устрашая» (85). Бориса Годунова боялись все подданные: и знатнейшие и величайшие князья и бояре, ведущие свою родословную с древних времен: «вси величайша отдревле столпы... обладании прежде властолюбца страхом... они же крыяхуся страхом» (39); и простой люд: «вся иже страхом приведшая» (66), «страхом привед всех с принуждением х клятве» (68). Боялись Годунова так сильно, как не страшились и самого царя. «Величайша отдревле столпы» не пугались и не стыдились перед Федором Ивановичем чрезмерно превозносить Годунова: «...вси не страшахуся, ни стыдяху хвалами о нем чрезъестественых словес» (39). Годунов преобладал над всеми: «Тако той един онех всех преоблада, и множае простирашеся тогда надо всеми преобладание» (39), над всеми имел власть, поскольку у него была редкая способность страхом омрачать людей, парализовывать их сознание и волю к действию. Бессловесное повиновение людей Годунову Тимофеев объясняет именно омрачением: «Тако той страхом омрачаше люди; мы же и в сем повинухомся ему безсловесне...» (41).

Однако, омрачая страхом подданных, заставляя льстить, Борис Годунов попал в собственную западню. Любовь к власти (Тимофеев неоднократно в своем повествовании называ-

ет Бориса властолюбцем: «всезлый властолюбец», 31; «властолюбца злаго», 30 и др.), любовь к славе («любославия рачитель», 40; «славоловитель», 41 и др.), непомерное тщеславие («своего превосходны тщеславия», 43) сыграли с ним злую шутку. Надеясь «хвалением словес осияватися начат» (41), Годунов на самом деле оказывается таким же омраченным, как и запуганные им люди. «Славолюбия одежда», сшитая льстецами[40], ослепила Бориса Годунова: «Оле таковаго ослепша тмою мрака разума» (45); «О, омрачения! о, многаго славоослепления» (59); «Слепый вож толико стаду быв» (67). И, омраченный, ослепленный лживыми льстивыми словами, Борис Годунов устилает свой путь к трону трупами законных царей и престолонаследников.

Но чем больше Годунов хочет достигнуть желаемого, тем меньше он это желание демонстрирует. Он великолепно разыгрывает пред народом свое мнимое нежелание взойти на царский престол. Здесь все инсценировка: и притворное удаление в покои своей сестры, царицы Ирины, и притворное нежелание принять царство, и попытка с помощью платка на глазах у всего честного народа удавиться, что должно было продемонстрировать нежелание принять царский титул... Но все это лишь «нехотения образ», один из шагов, предпринятых Борисом для достижения желаемой высоты: «в нехотения образе самохотящ нам поставитися» (53), «прикровеному хотением ко всем купно отвещавающим» (53), «хотение спокрывающе купно вси» (54), «спокрывся нехотением» (54), «о себе показуя разумевати, яко бы удавитися понуждаемаго ради хотяше... своего нехотения притворение людскому множеству показа» (54), «яко зельне свое нехотение показуя» (54). Скрыв таким способом свое единственное и истинное желание, Годунов сумел обольстить людей и добиться главной цели всей своей жизни – стать царем всея Руси. Но каким царством он управляет? Кто его подданные? Молчащий народ, беспрекословно подчиняющийся злодею, уподобляется в тексте «Временника» свиньям («неразумных свиней обычай», 76), рыбам («вси тогда онемеша и равно ему попустиша и безгласни бо быша, яко рыбы», 27). По сути, «рабоцарь» Борис, так долго омрачавший людей, достиг своей цели: его подданные оказываются «несмысленнее скотов», а сам он управляет не человеческим, а каким-то звериным царством. В данном случае мы наблюдаем невероятную по своей прямоте аллегорию. Лев, как толкует этот образ «Физио-

лог»[41], считался царем зверей. И Годунов-лев тоже царь бессловесного животно-человеческого мира.

Таким образом, лев становится символом лукавого, хитроумного, кровожадного человека, устрашающего подданных своими преступлениями; символом ослепленного славой и лживыми похвалами человека.

Далее. Лжецарей отличает и иное, чем у истинных русских государей, отношение к благочестию и церкви. Все, что делает Борис Годунов в отношении веры, трактуется Тимофеевым как обман: внешнее деяние не отражает истинной сути его внутренних намерений. Так, например, возведение церкви и Донского монастыря на месте, где стояло против хана московское ополчение, воспринимается писателем как лжеблагодеяние. Снова используется формула «честнолюбивый изветом веры» (43). И, чтобы читатель правильно понял его, Тимофеев в дальнейшем разъясняет формулу: «...вещи убо видения благоделно, истиною же – паче своего превосходны тщеславия имя о победе сим возвышая в роды» (43).

Аналогично Борису Годунову поступает и Лжедмитрий I. Желая обвенчаться с католичкой Мариной Мнишек, он собирает православный собор, чтобы испросить его, стоит ли ей креститься второй раз. Этот собор истолковывается Тимофеевым как «извет»: «...извет творя яко праваго совета» (87). Не уважая православную веру, Григорий Отрепьев оскверняет православный храм, превращая его в «просту храмину», наполняя еретиками, читай – «волками», «бесами». Во главе же этого бесовского воинства – сам Лжедмитрий, «пес со всесквернавою сукою» (88). В связи с этим постоянной сопутствующей характеристикой личности Лжедмитрия и его деяний становятся эпитеты «скверный», «богоотступный»: «богоотступный» (86), «богопротивное крещение» (87), «осквернив святая богоборне» (88); «насквернил святая» (95), «скверчителя» (86), «скверно сверстник тоя презлый» (87).

«Извет» творил и Василий Шуйский. Будучи «нечестив», он «к потребе своего студожительства» перелил священные сосуды в деньги, «извет творящу» (103). Более того, Василий Иванович, «к бесом прибегая», «промышлял» в царских покоях «чародеяний творениями» (102). В этом смысле фигура Шуйского на российском престоле оказывается идентичной фигурам безродных самозванцев. Не случайно Тимофеев проводит неявно выраженную параллель: если Шуйский лишь уличался автором в связях с нечистой силой, то Гришка Отрепьев пря-

мо уподоблен антихристу: «Весь сатана и антихрист во плоти явлься» (84), «враг же обаче, а не человек бывая словеснаго существа, оболкся в плоть антихрист» (83).

Таким образом, еще одно значение символа льва – неблагочестивый человек, творящий «извет» веры, имеющий связи с нечистой силой, враг церкви. В данном случае Тимофеев следует византийской литературной традиции.

Наконец, истинные цари заботились о пополнении царских сокровищниц: «...самодержавных сокровичная хранилища... от родов в роды наполняема» (96). Все они в изображении Тимофеева – собиратели. Самозванцы и в этом противопоставлены законным государям: они – расточители. Так, Лжедмитрий I «сокровичная же хранилища прежде всех бывших царских доброт, даже и златищ и сребрениц самех, увы, *вся истощи* без чина и разсмотрения не в лепоту *разсточительне*» (89). Аналогичным образом поступал и Василий Шуйский: «предивных царских преизрядных и предрагих вещей, от мног лет собранных, – сих всех доброт он *расточитель* и *искоренитель*» (102); «предварших царей исполненыя до верха царския сокровищныя хранилища *истощи*» (102–103). То есть еще одно значение символа льва в памятнике, связанное с характеристикой их отношения к государственному достоянию, – расточитель.

В целом, почти вся палитра семантических значений символа льва оказывается сопоставима с палитрой значений символа «инорога»[42]. При этом достаточно четко прослеживается единая сюжетно-композиционная схема, согласно которой характеризуется тот или иной образ государственного деятеля. Практически идентичны оказываются параметры, по которым сопоставляются и противополагаются образы истинных и ложных царей.

Однако, помимо различий в семантике данных символов, есть и некоторое сходство. Прежде всего надо упомянуть, что образы Ивана Грозного и Бориса Годунова получают в тексте «Временника» противоречивые характеристики. Так, описывая Годунова, Тимофеев специально оговаривает присущие ему положительные качества. Риторический же панегирик в честь Ивана Грозного довольно быстро сменяется резкой критикой «яростивого» царя, положившего введением опричнины начало Смуте, по мнению автора. В художественной манере писателя сталкиваются два различных принципа: описание героя «по функции», т. е. в соответствии со средневековым «этикетом поведения» – как подлинного или неподлинно-

го царя, и описание героя по «вѣдению» человеческого характера, отражающему внутреннюю суть исторической личности.

Следствием этого принципа явилось необычное, на первый взгляд, употребление символа льва по отношению к Ивану Грозному. Будучи «разжен... яростию» (23), Иван Грозный поверил клевете и уничтожил всю семью своего брата – князя Владимира Андреевича Старицкого: «...порази брата си напоением смертным купно з женою и с сыном: вси принуждены быша испити смертные горести чашу от повеления руки его» (23). То есть совершил убийство возможного законного претендента на царский престол; по функции его действия в данном случае оказываются аналогичными деяниям самозванцев. Не распознавший лукавого умысла и поразивший своего брата Иван Грозный сравнивается со львом: «...яко лев на пути негде срет» (23). Но лев является в памятнике символом самозванцев, следовательно, перед нами очевидное сближение образа Ивана Грозного, упрекаемого писателем в казни родственника[43], с отрицательными образами самозванцев по степени злобности и характеру преступлений.

Доминантной характеристикой всех самозванцев была злоба, в качестве постоянного эпитета по отношению к Ивану IV употребляется эпитет «яростивый»: «пламенна гнева» (11), «ярость гнева» (13), «зельныя ярости» (11), «во гневе презельныя» (11), «без милосердия его ярости» (11). Одержимый приступами ярости, Иван Грозный «упоил» Новгород «кровми, различными муками вся люди моя умучая» (13). Страдали от «пламенна гнева» царя не только подчиненные, дальние родственники, но и сыновья. Так, «моленный» сын Грозного – Иван Иванович – был «троебрачен», и не потому, что его жены умирали «в мужестве лет», а потому, что «за гнев еже нань они свекром своим постригаеми суть» (19).

Лжецари устрашали подданных своим зверством и связями с нечистой силой, часто их образы сопоставляются в памятнике с тьмой[44]. Аналогичную характеристику получает и Иван Грозный. «Яростивый царь» (15) был «страшен всем» (16). Таковы и его воины-опричники: «воины тмообразны... вся от главы и до ног в черное одеяние облек, сообразны же одеждам их и коня им своя имети повели... яко нощь темна» (12–13) и еще: «от немилосердия работающе... страшаху люди» (13). Одетые во все черное, имеющие черных коней, немилосердные, они внушали подданным не меньший ужас, чем сам «неприступный» царь. «По всему воя своя вся яко бесоподобны

слуги сотвори» (13), – заключает их характеристику и через них косвенную характеристику царя Тимофеев.

Наконец, в рассказах о гибели князя Старицкого и разорении Новгорода Тимофеев использует еще один символический образ – образ «смертной чаши». Тот же образ появляется при описании насильственных смертей подлинных царей, в том числе и самого Ивана Грозного.

Таким образом, случайное, на первый взгляд, использование сравнения Грозного со львом оказывается на поверку не случайным: целый ряд признаков указывает на строго продуманную семантику символов во «Временнике», каждому из которых соответствует своя палитра значений. В то же время использование для характеристики одного и того же исторического лица контрастных символов наиболее ярко демонстрирует новаторские тенденции литературы первой трети XVII в. Открытие сложности, противоречивости человеческого характера[45] нашло свое отражение и в смешении символов внутри одного произведения.

Еще одно неявное сходство символов «инорога» и льва состоит в том, что они не остаются на протяжении всего повествования неизменными. Образ «инорога» превращается в памятнике то в образ «молитвенного рога», то в образ «младорога», то в образ «святопомазания рог». Не остается неизменным и символ льва. Но трансформации, происходящие с этим образом, отличаются кардинальностью, множественностью и масштабностью. Например, Борис Годунов по степени злобности сравнивается во «Временнике» не только со львом, но и с диким зверем, что вполне соответствует литературной традиции[46]: «превосходный славою, яко в берлозе дивия некако, лестне крыяся» (53); «обоих, якоже зверь некий обратився навспять, зубы своими угрызну» (73).

Весьма значимым является сравнение Бориса Годунова с орлом: «...спокрывся нехотением и выспрь, яко орел, превзятся мерою паче» (54). Появление этого символа художественно оправдано в тексте. Во-первых, образ орла сопоставим по функциям с образом льва: и тот и другой – царственные символы. В толковании «Физиолога» «орел царь птицамъ»[47], аналогичным образом говорится о льве: «...начнемъ о лве глаголати. О цари зверьстемъ»[48]. Устно-поэтическая традиция также называет орла царем птиц[49]. Но, как и в случае со львом, доминантой оказывается не положительное, а отрицательное в семантике образа. Тимофеев многократно подчеркивал, что у ис-

токов желания Годунова взойти «на верх всея земныя чести» (56), вознестись «на небо от земля» (56), подобно орлу, у истоков всех поступков первого самозванца (будь то отказ занять царский престол или написание своего имени на главе церкви) стояла гордость: «Толикие бо гордости вознесеся о царствии» (58); «превознесеся гордостию серце ему ... гордостию разстворив ... прегордое его предзря» (64); «сугубство гордости, высокоумие бо вере его одоле» (65); «з гордостию вера того слияна бе» (66); «гордостне сему сравняяся» (71) и т. д. Вот это вознесение себя и своего имени гордостью на «превысокая» и рождает в тексте сопоставление образа Бориса Годунова с орлом. В данном случае Тимофеев отходит от традиций светской средневековой литературы.

Согласно наблюдениям В.П. Адриановой-Перетц, уподобление героя орлу делалось «по признаку силы, высоты и быстроты полета этой птицы»[50] и было применимо в основном по отношению к храбрым воинам, т. е. орел выступал метафорой воина. С другой стороны, «высоте и легкости» полета орла в древнерусской литературе уподоблялась «возвышенность мыслей, стремлений истинного христианина, уносящегося от земных забот к небесным, его моральная высота»[51]. Но Годунова нельзя назвать ни воином, ни истинным христианином.

Скорее всего, писатель здесь обращается к библейскому символическому толкованию образа орла. Во «Временнике» есть прямая отсылка к Священному Писанию во фрагменте, описывающем неблаговидное стремление Годунова увековечить свое имя «в позлащеных дцках златописмяными словесы» (72): «неведый речения пророческа о таковых: аще вознесешися, глаголет, яко орел и сотвориши си гнездо посреде звезд, и оттуду свергну тя, глаголет господь, еже и помале сотвори» (72). Собственно говоря, текст Тимофеева здесь практически тождественен библейским текстам Книги пророка Иеремии[52] (48:16) и Книги пророка Авдия[53] (1:4). Годунов, вознесшийся на царский престол, уподобляется орлу, свившему гнездо посреди звезд. И точно так же, как орел, он окажется низвержен с высот на землю.

Самый факт свержения Годунова с престола получает во «Временнике» двойственное символическое истолкование. Заняв незаконно царский трон, Годунов сам спровоцировал свою погибель – и духовно-нравственную, и физическую. Причина духовного падения Годунова – «нож гордости»: «Толикие бо гордости вознесеся о царствии ... яко нож заострен сам при-

несе своему сердцу, им же себе збод и, низпад, сокрушеся...» (58). Физическую смерть Годунов принял в преддверии свержения с трона. Новый самозванец «всеродно низложи» Бориса Годунова, «яко дивий козел овна рогами збод, с самого престола стремглав на землю сверг и не чювствене аще, ругателне же обаче, яко на главе того, свержением посмиявся, нагами ста» (72). И в том и в другом случае употребляется одно и то же слово – «збод». Высокие царственные образы льва и орла, будучи низверженными, претерпевают здесь новое изменение: вместо них появляется образ овна – образ, явно сниженный по сравнению с первыми. Но и его появление художественно оправдано в тексте. Рассуждая о судьбе гордых, Тимофеев пишет: «Сице бог гордым, уповающим на ся противляется и мысленно сих сламляет роги» (72). Трудно сказать, был ли прообразом для формулы «яко дивий козел овна рогами збод» текст Библии, но, вероятнее всего, она восходит к Книге пророка Даниила (8:3–8). В одном из видений пророка появляются все три образа: и козел, и овен, и рога: «И се козелъ ... прииде до овна имущаго рога его же видехъ стоаща на оувале, и тече к нему... и доходящь до овна, и съкруши оба рога его, и попраи»[54]. Упоминается, что овен «сътвори по воли своею и возвеличися», т. е. возгордился, вознесся. В другом пророческом сне пророка Даниила появляется образ крылатой львицы (7: 4): «Прьвыи аки львица имущи крыле, крыле же ея аки орлу, изряхъ дондеже простре крыле свои, и бъездвижеся от земля, и на ногу человечу ста, и сердце человече дасться еи». Как видно, происходит совмещение образов льва и орла. То же совмещение ряда образов мы наблюдаем и в тексте «Временника». Поэтому осмелимся предположить, что символы льва, орла, овна – это символы-синонимы в памятнике, призванные, с одной стороны, предотвратить возможность двоякого толкования символа льва (как силы и мощи Христа и как дьявола) и сосредоточить внимание читателя только на негативном толковании семантики ведущего образа, а с другой стороны, подчеркнуть одну из главных идей памятника – недолговечность и непрочность власти «самовенечников».

Любопытной представляется еще одна неявно выраженная параллель с библейским текстом. В Ветхом Завете древнееврейский пророк VI в. н. э. Иезекииль описал видение трона Господа, вокруг которого расположились четыре звериные фигуры, имевшие лики человека, льва, быка, орла. В «Откровении» Иоанна Богослова упоминаются те же четыре зверя. Христианская традиция связала эти образы с изображениями

четырех евангелистов и наделила высоким положительным символическим значением[55]. Тимофеев использует эти же четыре образа, но вкладывает в них иное, негативное содержание, играя на предполагаемом контрасте значений этих символов в Библии и в своем историческом повествовании.

Символы, соотносимые с образом Григория Отрепьева, столь же разнообразны. Первичный образ – образ комара: «яко комар лва не дошед порази» (83), указывающий, с одной стороны, на мелкость и незначительность фигуры второго самозванца, с другой – на непрочность и мимолетность власти Годунова-льва. Достаточно и комара, чтобы свергнуть ее. К такой трактовке подталкивает и любопытная параллель текста «Временника» с басней Эзопа «О комаре и о льве». В басне речь идет о брани между львом и комаром, в которой победил комар: «И вострубивъ, комаръ полетѣ, угрызая окрестъ носа его, безвласное лвово лице грызый. Левъ же своими ногтьми драше самого себе, донелѣже изнемогъ, лежаше. Комаръ же, побѣдивъ лва, воструби и, побѣдную пѣснь воспѣвъ, полетѣ»[56]. В финале басни съедаемый пауком комар «плакаше»: «Охъ, яко с великими воюяся, от малаго животнаго паука погибохъ!»[57] Притча адресована «к побѣдившимъ великихъ, от малыхъ же низложеннымъ»[58]. Для нас принципиально важны здесь два момента. Во-первых, данная художественная реминисценция помогает прояснить особенности трактовки образа льва-самозванца: тот, кто победил «великих» – истинных царей, непременно будет низложен «малым». Годунов, виновный, по мнению Тимофеева, в смерти представителей рода Калиты, оказывается побежден еще более безродным и имеющем еще меньше прав на престол, чем он сам, Лжедмитрием I. Незаконность его власти обусловливает ее непрочность и недолговечность. Во-вторых, «малый» (комар) также недолго будет торжествовать свою победу, он, в свою очередь, будет низложен еще меньшим. Так Тимофеев, начиная повествование о приходе к власти Лжедмитрия I, уже в первых строках главы предвосхищает рассказ о его падении: «Но убо царствуяй всеми не попусти ему благочестивых престола лето цело оскверневати ... и бури зело сильнее нань подвигшися, взятся от жизни нежизненый живот его» (90).

В дальнейшем при описании деяний Лжедмитрия I появляются более серьезные – грозные, страшные – символы. Он предстает и в образе льва, и дикого козла («яко дивий козел овна рогами збод», 72; «яко козел ногама, збод и с престола долу сверг», 48), и «аспида», и «яйца василискова» («пад скимен,

аспида же, обаче и яйцо василисково, Гришка Ростригa», 120–121), и скорпиона («и яко скорпииным надмен ядом, пущен на ны от пазуху его», 121). Каждый из образов имеет довольно древнюю историю использования в библейско-литературной традиции. Имеет весьма определенные и, в общем-то, однозначные трактовки. Так, «жестокость, злоба и коварство врага уподобляются в древнерусской литературе, преимущественно с XV в., качествам ... *ехидны* и *аспида*»[59], порой ехидна служила обозначением «дьявола, опустошающего душу»[60], символом зла, вреда и погибели[61]. Скорпион традиционно толкуется как «эмблема предательства», как «символ иудея», как символ палача[62], как символ зла и смерти[63]. Достаточно устойчива в литературе и искусстве зловещая ассоциация козла с дьяволом[64]. Часто в христианской традиции встречается упоминание о козле как символе распущенности, похоти[65]. Наконец, в одном из видений пророка Даниила говорится о том, что козел, победивший овна, возгордился и у него выросли четыре рога, один из которых «уничтожил жертву и правду на земле»[66]. В библейском тексте под этим страшным рогом подразумевается царь Антиох, осквернивший храм и учредивший по городам капища и жертву[67]. Аналогичным образом поступает и Гришка Отрепьев, что было показано выше. Очевидно, уподобляя Лжедмитрия I козлу, Тимофеев в некотором смысле сближает образы Отрепьева и царя Антиоха и, предваряя известный ему ход исторических событий, художественно предсказывает гибель самозванца.

И последнее. Василий Шуйский трижды во «Временнике» сравнивается с птицей, запертой в клетку: «от них же новоцарюющему во граде, яко пернатей в клетце, ... затворене всеродно» (114); «самодержавнаго нашего срамодейственаго Василия всеродно с сущими яже о нем во граде, яко в клетце парящую, ужасив, затвориша» (121); «в нем же (во граде. – *О. Т.*) всеродно своим обстоянием они того затвориша и отъемше и, яко пернатую в клетце» (153). Благодаря повторам сравнений с птицей, формулы «во граде всеродно затвориша» в тексте выявляется важный в контексте всего произведения мотив бессилия власти самозванцев, аналогичный мотиву недолговечности, непрочности, наблюдаемому в главах, посвященных Борису Годунову и Лжедмитрию I.

Итак, ведущим символом при изображении самозванцев во «Временнике» является символ льва, который имеет богатую палитру негативных значений, сопоставимых по принци-

пу контраста с семантикой символа инорога: царь/рабоцарь, лжецарь; сакральное имя/извет имени; законное наследование престола/«самохотное» «наскочение»; благонравие/злоба, кроволюбие; храбрость воинов-защитников/лжехрабрость; благочестие/извет веры, богоотступничество, связь с нечистой силой; собиратели/расточители. Дополнительные символы самозванцев в памятнике (символы козла, ехидны, комара, скорпиона, орла и др.) углубляют отрицательную семантику символа льва и позволяют наиболее полно выявить авторское отношение к проблеме власти в эпоху Смутного времени.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Силаев А.Г.* Истоки русской геральдики. М., 2002. С. 125.

[2] Там же. С. 126–127.

[3] См.: *Пчелов Е.В.* Эмблематическая пара «лев и единорог» в русской культуре и солярно-лунная символика // Календарно-хронологическая культура и проблема ее изучения: К 870-летию «Учения» Кирика Новгородца: Мат-лы науч. конф. М.: РГГУ, 2006. С. 138–141.

[4] *Силаев А.Г.* Истоки русской геральдики. С. 197.

[5] *Фоли Дж.* Энциклопедия знаков и символов. М., 1997. С. 214.

[6] *Каменцева Е.И., Устюгов Н.В.* Русская сфрагистика и геральдика. М., 1963. С. 122; *Лакиер А.Б.* Русская геральдика. М., 1990. С. 124.

[7] *Лакиер А.Б.* Указ. соч. С. 125.

[8] Там же.

[9] *Гладкова О.В.* Об одной палестинской традиции в Жизнеописании преп. Серафима Саровского (сюжет о происхождении медведя) // Макариевские чтения. Можайск, 2006. Вып. 13. С. 280–293.

[10] *Силаев А.Г.* Указ. соч. С.–53.

[11] См.: *Силаев А.Г.* Указ. соч. С. 53–56; *Гладкая М.С.* Дмитриевский собор во Владимире: Мат-лы и исслед. Владимир, 2002. Вып. 2: Изображение львов в резьбе Дмитриевского собора во Владимире. С. 21.

[12] *Карнеев А.Д.* Материалы и заметки по литературной истории Физиолога. СПб., 1890. С. 161–177.

[13] См.: *Белова О.В.* Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 2001. С. 159–162.

[14] *Карнеев А.Д.* Материалы и заметки по литературной истории Физиолога. С. 161.

[15] *Дурново Н.Н.* К истории сказаний о животных в старинной русской литературе // Древности. Труды славянской комиссии Императорского Московского археологического общества. Т. 3 / Изд. под ред. М.И. Соколова. М., 1902. С. 66.

[16] См. также: Полный церковно-славянский словарь / Сост. священник, магистр Г. Дьяченко. М., 1993. С. 280.

[17] Там же.

[18] См.: *Гладкова О.В.* Об одной палестинской традиции… С. 280–293.

[19] *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947. С. 89.

40 — 3558

[20] *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 87–88.

[21] Временник Ивана Тимофеева / Подгот. к печати, пер. и коммент. О.А. Державиной; Под ред. чл.-кор. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. Репринт. воспроизв. издания 1951 г. СПб., 2004. Здесь и далее страницы указываются в скобках.

[22] «...царство государя царя и великого князя Ивана Васильевича, всеа Руси самодержца» // «Временник»... Указ. соч. С. 10.

[23] «...царство... государя царя и великого князя Феодора Ивановича всеа Руси» // «Временник»... С. 24.

[24] Об иносказательности имен см.: *Державина О.А.* Дьяк Иван Тимофеев и его «Временник» // Временник Ивана Тимофеева / Подгот. к печати, пер. и коммент. О.А. Державиной; Под ред. чл.-кор. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. Репринт. воспроизв. издания 1951 г. СПб., 2004. С. 405; *Солодкин Я.Г.* Русская публицистика начала XVII века. Проблемы происхождения крупнейших летописных памятников и «Временника» Ивана Тимофеева: Дис. ... док. ист. наук. Кустанай, 1990. С. 276–277.

[25] Об изменчивости образа Гришки Отрепьева см.: *Коротченко М.А.* Публицистика смутного времени (проблематика, проблема авторской позиции, влияние церковной публицистики конца XV – начала XVI вв.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1998. С. 72–74.

[26] «Еще ему вне сущу предел Руския земля, самохотне повинушася вси, идолу сущу, яко царю, поклонишася» // «Временник»... С. 84.

[27] «Аще и ведуще его прибегшеи тамо ложна царю, яко кумиру, покланяхуся, плотским образом обложену, сице сущему царю» // «Временник»... С. 124.

[28] «Временник»... С. 10–11, 24, 151.

[29] См.: *Коротченко М.А.* Публицистика смутного времени... С. 47–49.

[30] *Державина О.А.* Исторический и географический комментарий // Временник Ивана Тимофеева... С. 488.

[31] О смерти Ивана Грозного: «Борис... сложившийся купно з двема в тайномыслии о убиении его»(15). О смерти Фёдора Ивановича: «И сего святожительнаго... царя... той же властолюбец злый и желатель его царствию зломудрием своим некако виновну ему смерти сущу бывша... он же явлен убиӥца бысть» (26).

[32] О смерти царевича Дмитрия: «детоубиӥца Ирода Борис» (43).

[33] «Он же господскою кровию не удовлеся, приложи к сей рабскую изливати муками кроволитными» (29).

[34] Аналогичным образом во «Временнике» говорится о заключении матери убиенного царевича Дмитрия в монастырь: «Борис... родительницу неповиннаго закланью отрока мнишеским образом ненавистно облече и в лавру некую от мира сего удаляемых стран ту, кроме воля ея, всели в месте пустее, непроходне же и безводнее...» (43), «яко второе убийство по сыне самого того матери сотвори» (44).

[35] *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 87.

[36] «Временник»... С. 35.

[37] «Временник»... С. 40–41.

[38] «Временник»... С. 58.

[39] *Адрианова-Перетц В.П.* Указ. соч. С. 87.

[40] «Временник»... С. 40, 41.

[41] «...начнемъ о лве глаголати. о цари зверьстемъ. рекше животному» // *Карнеев А.Д.* Указ. соч. С. 161.

[42] См.: *Туфанова О.А.* Символ «инорога» во «Временнике» Ивана Тимофеева // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 2 (32). С. 118–128.

[43] *Державина О.А.* Историческая повесть первой трети XVII века. (Опыт литературного анализа «Летописной книги», приписываемой И.М. Катыреву-Ростовскому, «Временник» дьяка Ивана Тимофеева и «Сказание» Авраамия Палицына): Дис. ... док. филол. наук. М., 1958. С. 404.

[44] Например, Отрепьев ассоциируется в сознании автора «Временника» с тьмой: «...яко темен облак возвлекся от несветимыя тмы» (83).

[45] См. подробнее: *Державина О.А.* Анализ образов повести XVII в. о царевиче Димитрии Угличском // Учен. зап. МГПИ. Каф. рус. лит. М., 1946. Т. 7. Вып. 1. С. 30; *Лихачёв Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. М.: Наука, 2006. С. 14–17; История русской литературы. Древнерусская литература: учебное пособие для вузов / С.Н. Травников, Л.А. Ольшевская. М.: Дрофа, 2007. С. 355–358.

[46] *Адрианова-Перетц В.П.* Указ. соч. С. 93.

[47] *Карнеев А.Д.* Материалы и заметки по литературной истории Физиолога. Указ. соч. С. XXIII.

[48] Там же. С. 161.

[49] *Адрианова-Перетц В.П.* Указ. соч. С. 83; *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 610, 54.

[50] *Адрианова-Перетц В.П.* Указ. соч. С. 83.

[51] Там же. С. 84.

[52] Ср.: «...егда вьзнесеши яко орелъ гнездо свое, оттоле свергу тя, глаголетъ господь» // Библия. Острог, 1581.

[53] Ср.: «...аще вознесешися яко и орелъ, и сътвориши си гнездо среде звездъ, и оттуду свергу тя глаголетъ господь» // Библия. Острог, 1581.

[54] Библия. Острог, 1581.

[55] *Фоли Дж.* Энциклопедия знаков и символов. С. 165–166.

[56] О комарѣ и о львѣ // ПЛДР. XVII век. Кн. 2. М.: Художественная литература, 1989. С. 47.

[57] Там же.

[58] Там же.

[59] *Адрианова-Перетц В.П.* Указ. соч. С. 92.

[60] *Белова О.В.* Славянский бестиарий. С. 113.

[61] *Шейнина Е.Я.* Энциклопедия символов. М., 2001. С. 84.

[62] *Керлот Х.Э.* Словарь символов. М., 1994. С. 472.

[63] *Шейнина Е.Я.* Энциклопедия символов. С. 106.

[64] *Керлот Х.Э.* Словарь символов. С. 472.

[65] *Шейнина Е.Я.* Указ. соч. С. 88.

[66] *Евсеев И.Е.* Толкования на книгу пророка Даниила в древнеславянской и старинной русской литературе // Древности. Труды славянской комиссии Императорского Московского археологического общества / Изд. под ред. М.И. Соколова. Т. 3. М., 1902. С. 19.

[67] *Евсеев И.Е.* Указ. соч. С. 19.

ТЕКСТОЛОГИЯ

О. В. Гладкова

РАННИЕ СЛАВЯНСКИЕ И РУССКИЕ СПИСКИ ЖИТИЯ ЕВСТАФИЯ ПЛАКИДЫ В СОБРАНИЯХ РОССИЙСКИХ И ЗАРУБЕЖНЫХ БИБЛИОТЕК[1]

Житие Евстафия Плакиды – популярнейший средневековый памятник, рассказывающий об обращении римского стратилата Плакиды в христианство в результате встречи с чудесным оленем с крестом между рогами. Житие было известно как на Западе, так и на христианском Востоке. С Евстафием Плакидой сравнивали Константина-Кирилла Философа[2], и упоминание о римском стратилате в Пространном Житии славянского первоучителя, по всей вероятности, можно считать первой цитатой из переводного Жития в литературе Slavia Orthodoxa.

В собраниях российских и зарубежных библиотек содержится несколько ранних списков Жития Евстафия Плакиды, однако, как это характерно и для многих других памятников славянской книжности, сохранившиеся списки Жития на несколько веков младше содержащегося в них памятника – наиболее ранний список Жития, так называемые «Пазинские фрагменты», относится к началу XIV в., в то время как перевод(ы) Жития был(и) осуществлен(ы) не позже XI в.[3]

Наша статья будет посвящена спискам Жития в составе следующих рукописей:

1) Hrvatska Akademija znanosti i umjetnosti (Загреб), Frag. glag. 90/1 (a). Fragmenta Pisinensia («Пазинские фрагменты»). Нач. XIV в. См. публикацию отрывков ЖЕ и очерк о рукописи: Hrvatska književnost srednjega vijeka / Priredio: Štefanić V. i suradnici Grabar B., Nazor A., Pantelić M. Zagreb, 1969. S. 252–255[4], см. также: *Petrović I.* L'hagiographe, latine et vernaculaire, de l'espace croate, des

origines à 1350. Turnhout: Brepols, 2006 (Corpus Christianorum, vol. 4). P. 253–259. В издании текста 1969 г. глаголица передана латиницей. Нач. со слов: ⟨...⟩ prěloži ime Evstatij, a žene jego nareče ime Vera ⟨...⟩, заканчивается словами: ⟨...⟩ vzvěsti ženě svojej glagolanaja im.

2) Собрание Дечанского монастыря (Сербия), № 94. Четьи Минеи за сентябрь-октябрь. XIV в. (4–5/10)[5]. Описание и библиография: *Иванова Кл.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 64–65, см. также с. 218 (текст отнесен к типу 1 в). ЖЕ – л. 58–67. Нач.: **Въ дни цр҇тва троıана цр҇ıа. ıеще идолослоуженниıа/дрьжещоу. бѣ нѣкто воıевода именемь плакида**[6].

3) Народная библиотека «Святые Кирилл и Мефодий» (София, Болгария), № 1039. Четьи Минеи (сентябрь – ноябрь). XIV в. (5/10). Описание и библиография: *Иванова Кл.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. С. 93–94, см. также с. 218 (текст отнесен к типу 1 в). ЖЕ – л. 58б–67б. Нач.: **Вь цр҇тво и днии троıана/ цр҇а и еще идолослоуже/нию дрьжещоу. бѣ нѣ/кто воевода именем/ плакида.**

4) РГАДА, собр. Московской Синодальной типографии (ф. 381), № 1 (53). Сильвестровский сборник. Втор. пол. XIV в. Ркп. неоднократно описывалась, изучалась и частично была издана, о современном состоянии изучения ркп. см., в частности: *Грибов Ю.А.* Значение палеографических особенностей для определения состава и генеалогии четьих сборников // История и палеография. М., 1993. С. 34–55, там же см. обширную библиографию ркп. и факсимильное воспроизведение одной страницы сборника с ЖЕ (л. 58 об.). ЖЕ – л. 56 стб. 1 – 64 об. стб. 2. Нач.: **Въ дни ц҇ртва треıа/на. идольстѣи жерь/твѣ одержащи. и/бѣ ıетеръ стратила/тъ. именемь пла/къıда.**

5) РГБ, собр. Музейное (ф. 178), № 10272. Сборник, содержащий извлечения из Минейного и Триодного Торжественника. XIV в. (5–7/10). Описание и библиография: Иванова Кл. Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. С. 82–83, см. также с. 218 (текст отнесен к типу 1 в). ЖЕ – л. 48–9, 51–7. Нач.: **Вь дн҇ї цр҇тва трωıана цр҇ıа, и ıеще идоло/слоужению дрьжещоу. бѣ нѣкто воıево/да именемь плакида.**

6) ГИМ, собр. Чудовское, № 20 (20). Сборник житий, слов и поучений особого состава (соединение Торжествен-

ника с Златоустом); по определению О. В. Творогова «сборник индивидуальной структуры»[7]. Кон. XIV в. Ркп. описывалась неоднократно: *Протасьева Т.Н.* Описание рукописей Чудовского собрания. Новосибирск, 1980. С. 13–14 (там же указана библиография ркп.); *Творогов О.В.* Древнерусские Четьи сборники XII–XIV вв. (Статья первая). С. 201–202 (с указанием избранной библиографии ркп.); *Revelli G.* Monumenti letterari su Boris e Gleb. Литературные памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993. С. 38–39 (указаны отдельные работы, посвященные ркп.). ЖЕ – л. 100, стб. 1–108, стб. 1. Нач.: **Въ дн҃и цр҃ства траıана ку/мирьстѣи жертвѣ оде/ржащи. бѣ нѣкто страті/латъ именем же плакъı/да.**

7) Белградская университетская библиотека (Сербия), собр. В. Ћоровића, № 30. Извлечение из Четьи Минеи (сентябрь-март) и из Торжественника (сентябрь-январь) из Лесновского монастыря. XV в. (1–2/10), по определению Кл. Ивановой. Описание и библиография: *Иванова Кл.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. С. 137–138, см. также с. 217 (текст отнесен к типу 1 а). ЖЕ – л. 33–40 об. Нач.: **Вь дн҃и ц҃ртва траıгана, идольсцѣи жрьтвѣ/ѡдрьжещїи. бѣ же единь нѣкто остратилать, именемь плакїда.**

В нашу задачу входит определение типа текста (перевод, редакция и т. д.) каждой рукописи и некоторых его особенностей, установление места текста в рукописной традиции Жития. Кроме того, полученные данные предоставляют возможность по-новому взглянуть как на вопрос о происхождении этого интереснейшего произведения славяно-русской переводной литературы, так и на некоторые тенденции в деятельности разных литературных школ эпохи начала книжности и литературы Slavia Orthodoxa.

«Пазинские фрагменты»

К настоящему моменту Житие Евстафия Плакиды, а точнее, отрывки из Жития в составе так называемых «Пазинских фрагментов» (далее – ПФ), является наиболее ранним славянским текстом «большого»[8] Жития. Правда, сохранилось свидетельство еще об одной древнейшей рукописи с Житием, датируемой приблизительно 1300 г. Она находилась во Львове, в Василианском монастыре, под № 572. Львовский Сборник житий описали И. И. Срезневский[9] и Н. В. Волков[10]. Сведения

о сборнике включил в свою знаменитую картотеку Н.П. Никольский[11], который указал еще один № рукописи – 271, однако ни под тем, ни под другим номером в собрании Василианского монастыря ЛНБ (бывшая ЦНБ) г. Львова столь ценная рукопись нами обнаружена не была. Кроме того, для нас остается пока недоступным еще один глаголический фрагмент Жития Евстафия, хранящийся в Словении и, по сведениям хорватской исследовательницы Иванки Петрович, восходящий к тому же времени, что и ПФ[12].

ПФ представляют собой 10 листов пергамена. «Это части большого сборника внелитургических текстов, написанных архаическим древнеславянским языком», – пишет о ПФ Л.К. Гаврюшина. Она отмечает, что в рукописи «наиболее любопытно сочинение восточнохристианского происхождения – "Легенда о Евстафии"», а также, что «с греческого текст (Жития. – *О. Г.*) был переведен, вероятно, в X в., и есть основания считать, что к этому же времени относится протограф названной рукописи»[12]. Помимо «Легенды о Евстафии» ПФ содержат еще несколько произведений – апокриф «О крестном древе Господнем», отрывок апокрифа об Успении Богородицы[14], отрывок Евангелия от Никодима и Мучение Иакова Перского[15].

Отрывки Жития Евстафия Плакиды в составе ПФ, как уже говорилось, опубликованы[16], в названном издании глаголица передана латиницей, подведены разночтения, а также произведена частичная реконструкция текста по еще одной древнейшей рукописи, содержащей Житие Евстафия Плакиды, – рукописи Грачаницкого пролога (Hrvatska Akademija znanosti i umjetnosti (Загреб), III, с. 24. Gračanički prolog. Посл. четв. XIV в., далее – HAZU III, с. 24)[17]. Таким образом, мы можем в какой-то мере судить и об этом древнейшем списке Жития, хотя его текстом не располагаем.

Сохранившиеся отрывки Жития в ПФ невелики по объему – это две части текста, первая из которых повествует о крещении Плакиды и его семьи, а вторая – о беседе уже принявшего крещение Евстафия с Богом.

В свое время мы писали о том, что в древнерусской ранней рукописной традиции Житие Евстафия Плакиды бытовало в трех древнейших переводах[18]. При сопоставлении текста Жития в составе ПФ с текстами трех древнейших переводов выясняется, что глаголический текст представляет собой еще один древнейший перевод Жития:

«Пазинские фрагменты»	I перевод[19]	II перевод[20]	III перевод[21]
…prěloži ime Evstatij, a žene jego nareče ime Věra, a otročetema jego nareče prvomu Agapij i drugomu Peopist. Dast že im svetago Duha, vsud, častnoje tělo i krv Hrtovu, i reče im: «Gospod budi s vama i dast vam cesarstvije nebeskoje; razuměh bo jako ruka Gospodnja s vami jest. Vi že jegda vdvorite se v pići rajscej, pomeněte i moju dušu směrenago i okannago – prošu vas». Jutru že bivšu pojem Evstatij malo snuznic, šäd v goru i v umě biv města togo na njemže se javljenije vidět, posla slugi svoje v inu stran da bi poiskali lovitvi. Jedin že ostav, prišäd ideže běše približiti se jemu městě, vidě obraz pokazanago jemu…	нарече еоустафїа, а женоу его татїаноу нарече, феwпистоу. сн҃а же первенца нарече агапїꙗ. а меншаго нарече ѳеwписта. и дасть имъ ѿ ст҃аго причастїꙗ. ст҃ааго тѣла и крове г҃а нашего і҃с х҃а. и ѿпоустї а, рекъ б҃гъ боуди с вами. и царьство свое дажьⷧ вамъ. аз бо разоумѣхъ ꙗко роука г҃нꙗ наⷧ вами есть. вы же егⷣа въдворитеса, в раи пица, помꙗнете дш҃оу мою їwановоу. ей молюса вамъ. оутроу же бывшоу, и поимъ еоустаѳїи мало сноузьⷧникъ с собою. възыде на гороу, близъ же бывъ мѣста идѣже бѣ видѣнїе видѣлъ. ѿсла слоугы рекъ, поищите лова. wн же мало претерпѣвъ. паде ниць въпїа и г҃лꙗ. молюса тебѣ г҃и і҃е х҃е. разоумѣхъ ꙗко ты еси хⷭ с҃нъ б҃га	нареⷱ имꙗ плакидѣ еꙋстафии. а жⷽнѣ его татиꙗнꙋ. а чадѣ иⷯ перваго нареⷱ агапиꙗ а дрꙋгаго нарече феwписта. и дасть имъ ѿ ст҃го тѣла и чⷭтныꙗ крове г҃а нашеⷢ исꙋⷭ х҃а и прости ꙗ рекъ г҃ь і҃с х҃ъ. да бꙋде с вами и дасть вамъ вѣчное црⷭтво. ꙋвидѣхъ бо ꙗко рꙋка г҃нꙗ есть на ваⷭ вы же егда водворитеса в раистѣи пищи. помꙗнѣте дш҃ꙋ мою. иwановꙋ ей молю васъ. ꙋтрꙋ же бывъшꙋ поиⷨ ꙋстафии ꙋзники съ собою. взиде на горꙋ близь бывъ мѣста. на нем же вїдѣние видѣ. посла воины извѣтъ творꙗ искати звѣри и сам же единъ wставъ мало приступивъ къ мѣстꙋ идеже бꙗше емꙋ приближитиса. и видѣ wбразъ показавшагоса	нарекь плакидоу евьстафїꙗ. а женоу его татиꙗноу. *нарече феwписта.*[28] а чада ею. перьвенца оубо нарече агапиа. а меньшего нареⷱ феwписта. и дасть имь прчⷭтого тѣла и честныꙗ крове г҃а нашего і҃с х҃а и ѿпоустї ꙗ реⷦ. б҃ъ и сп҃ь і҃с х҃с боуди с вами. и дасть вамь свое црⷭтвїе. азь бо разоумѣⷯ ꙗко роука г҃нꙗ на ваⷭ есть. вы же егда водворитьсꙗ въ пищи раистїи. помꙗнѣте и мене грѣшнаго иwана. ей молю вы. оутроу же бывшю поимь евьстафїи и мало вънинь съ собою и иде в гороу. и близь бывь мѣста на неⷨ же видѣнїе видѣ. wпоусти воины своꙗ поискати лова. и саⷨ единь wставь. приде на мѣста на неⷨже преже ꙗвисꙗ г҃ь. и падь ниць на зеⷨли вопїꙗще г҃лꙗ. молю т҃и г҃и і҃с х҃е. разоумѣⷯ

«Пазинские фрагменты»	I перевод[19]	II перевод[20]	III перевод[21]
I reče k njemu Gospod: «Blaženi že prijemše blagodět moju i oblkše se v be- semrtije! Ninje jesi pobědil nepri- jatelija i ninje jesi popral prělăšći te djavol[22] a ninje jesi svlěkăl să sebe tlějući člověk, a oblěkăl se jesi v netlějući Adam prěbivajuć vă věki věkom. Ninje tvoje dělo javi, ponježe zavistiju vstal jest na te diavol, ponježe i jesi [ostavil][23] i tăšćit se vse pomisli dvig- nuti na te[24]; budet bo tebě napast prijeti i ašće pretrpiši, primeši věnăc poběde. Se bo vznesăl se jesi doselě v vešćeh žitija sego i v bogatstvě vremeněјem, podobajet že směriti se tebě ot viso[ti sujetnije sije i paki vz]nesti[25] se v duhovnom bogatstvě. Ne mozi ubo ohuděti i ne zri na slavu prvu bivajuću tebě, na jakože i člověkom... tăšćanijem umirajućumi jemu, takožde že i na djavola	живаго. ... рече же к немоу г҃ь. бл҃женъ еси еоустафїе. прїимъ баню бл҃годѣти моея. нн҃ѣ съвлъклъся еси истлѣннаaго чл҃ка. и ѡболкъся еси в неистлѣннаaго чл҃вка. нн҃ѣ иматъ явитися дѣло твоеа вѣры. понеже ѡставилъ еси дїявола. ищеть на тя напасти етеры. сїю же аще претерпиши. прїимеши венець побѣды. се бо възнесъся богатьствомъ житїя. и смиритися имаши, и възнестися, богатьствїемъ дх҃овнымъ, и не мози въспятитиⷭ. поминая на древнюю славоу свою. и якоже оугодилъ еси земномꙋ цр҃ю. такоже поⷧщися побѣдити дїявола. и хранити мою вѣроу.	емꙋ прежнаго видѣния и падъ ниць вопияше гл҃я. молю ти ся г҃и б҃же іс҃е х҃е ꙋвидѣхъ яко ты еси х҃с с҃нъ б҃га живаго. ... гл҃а к немꙋ г҃ь блж҃нъ еси еꙋстафие. взеⷨ баню блⷢ҇ти моея. и ѡболъкъся в бесмр҃тьство. нн҃ѣ ꙋбо побѣди неприязнь. нн҃ѣ ꙋбѡ попра прельстившаго тя. нн҃ѣ ꙋбо совлечеⷭ веⷮхаⷢ чл҃ка. и ѡблечеся в нетлѣннаго. пребꙋдꙋщаго в вѣкы вѣкомъ. нн҃ѣ вѣрѣ твоеи покажется дѣло иже завѣстию поиде на тя дьяволъ. понеже ѡстави его. и тщиться. все промышление на тя привести. есть ти напасть прияти. юже аще претерпиши возмеши вѣнець непобѣдимыи. еже се възнесется до нынешнаго житиа сего маловременнаго ести ꙋбо смиритися ѿ высоты	яко ты еси х҃с. с҃нь б҃га живаго. ... рече к немоу г҃ь. бл҃жнь еси евьстафїя. прїимыи баню бл҃годати моея. ѡбълкься въ бесм҃ртїе. нн҃я победиль[29] еси лоукаваго. *нн҃я* *попраль еси*[30] блазнящаго тебе. нн҃я совлечеся тлѣн҃наго чл҃ка. и ѡблечеся в н҃етлѣн҃наго. пребывающаго въ вѣкы. нн҃я вѣры твоея. покажется дѣло. понеже бо вра*доу имать на тя дияволь. зане же ѡставиль еси тщится всякого злодѣянїя на тя принести. подобаеть ти бѣдоу нѣкоторую прияти. юже аще претерпиши. прїимеши венець славѣ доселѣ. възвеличися въ житїи семь временнѣ. и въ богатьстьви подобаеть оубо съмѣритися. ѿ высоты соуетныя сея. и пакы

«Пазинские фрагменты»	I перевод[19]	II перевод[20]	III перевод[21]
vzmužati potăšći se bezsemrtnago cesara věru hrane. Podobajet bo v sija vrěmena drugomu Jovu javiti se v napasteh i poběditelju na djavola javiti se. Těm že ubo da nikajaže misăl sujetnaja ne vzidet na srce tvoje. Jegda bo směriši se paki pridu k tebě i useliju te v prvuju slavu». I sije rek Gospod vzide na nebesa glagolje: «Evstatije, ninje izvoli ležećuju na te napa[st prijeti ili že][26] v poslědnjeje dni?» I glagola Evstatij: «Mil se děju tebě, Isuhrste. Ašće něst ka[ko] da mimoidut ot mene narečenaja na me, ninje pretrpěti napast ninje poveli, na daj silu prětrpěti navodimaja na ni, da zlo nikoježe ne săblaznit uma našego». Glagola že jemu Gospod Isuhrst: «Podviži se, Evstatije, blagodět moja s vami budet shraneći vas». Nissăd že s gori i vsăd v dom,	дроуги҃и бо невъ ꙗвити сѧ имаши в напастѣхъ. блюди оубо да не взыдеть на срⷣце твое хоула. егⷣа бо смиришисѧ придоу к тебѣ. и оустрою тѧ въ славѣ тоеи первѣи. и сїꙗ рекъ г҃ь взыде на н҃бса. рекъ къ еоустафьеви. нынѣ ли хѡщеши да ти придеть напасть. или в послѣднѧа д҃ни. рече же еоустафїи молюсѧ тебѣ г҃и. аще да мїнѣ како ⷨ мимоидеть реченое. н҃нѣ повели да прїдеть напасть. но дажⷣь г҃и силоу, и съхрани ны ѿ зла помышленїа. да не смоутѧтсѧ срⷣца наша. Рече же к немоу г҃ь, подвизаисѧ и крѣписѧ еоустафїе. блгⷣть моꙗ с вами боуⷣ сшеⷣ же съ горы вниде в домъ. и повѣде женѣ своеи.	сȣетныꙗ сеꙗ. и паки възнестисѧ д҃ховныⷨ богатьствомъ. да не ѡслабиши ȣбо нї зриши на древнюю славȣ. но ꙗкоже борѧсѧ съ человѣкы добрѣ казашесѧ ц҃рю земнѡмȣ подарити хотѧ. такоже на дьꙗволамȣ (так!) мȣжатисѧ потъщисѧ мнѣ бесм҃ртномȣ ц҃рю. вѣрȣ съблюсти. есть ти ȣбо в временѣхъ сиⷯ дрȣгомȣ иѡвȣ показатисѧ в напастеⷯ побѣдителю дьꙗвола. блюдисѧ ȣбо да на срⷣце твое помыслъ хȣленъ не взыдеть. егда бо смиришисѧ приидȣ к тебѣ. и пакы ȣстрою тѧ въ древнюю славȣ. и се реⷦ г҃ь взиде на небеса г҃ла еȣстафию н҃нѣ ли хощеши приꙗти напасть или в послѣднѧꙗ д҃нї. и г҃ла емȣ еȣстафии г҃и аще лзѣ минȣти реченомȣ то. ныне пакы примȣ напасть и даи же ми г҃и	вознесеноу ти быти. въ д҃хонѣмь богатьствѣ. не принемагаи оубо. ни помышлѧи преже соущоу ти временноую славоу. но ꙗко во бранеⷯ тщашесѧ оугодити ц҃рю земномоу. *тако и* *мнѣ потщисѧ* *оугодити.* *бесм҃ртьномоу* *ц҃рю.*[31] мнѣ вѣроу съхрани. въ лѣта бо си" новы" новь ꙗвишасѧ[32] въ бѣдаⷯ. и побѣдитель на ⷣꙗвола. зри оубо да не во срⷣци своемь помышленїе. власфумиѧ възидеть. егьда бо смѣришасѧ пакы прїидоу к тобѣ, оустрою тѧ в прьвоую ти славоу. и се р҃е г҃ь възидѣ на н҃бо г҃лѧ ко евьстафию. н҃нѣ ли хощеши преⷣлежащюю ти бѣдоу приꙗте ли во послѣднѧа д҃ни. г҃ла евьстафии молю тисѧ г҃и аще нѣсть прїити повеленаѧ намь.

«Пазинские фрагменты»	I перевод[19]	II перевод[20]	III перевод[21]
vzvěsti ženě svojej glagolanaja im.		крѣпость претерпѣти ю. да [не27] помыслъ кыи неприıазненъ пришеѧ поколѣблеть ꙋма нашеѓ ѿ твоеıа вѣры. гл҃а к немꙋ гь҃ подвизаисѧ и крѣписѧ еꙋстафие. блг҃ть бо моıа бꙋдеть с вами снабдѧщи ваша дш҃а. исшеѧ же с горы и повѣда женѣ гл҃ное емꙋ.	нн҃ѣ повели бѣдоу прїıати намь. и[33] дажь силоу претерьпѣти. да не помышленїе прѣнеманїю.[34] подвижеть наc ѿ твоеѧ вѣры. рече к немоу гь҃[35] подвизаисѧ *и оукреписѧ*[36] евьстафие бл҃годать моѧ *боудь с вами* хранѧщи ваша дш҃а. съшеѧ же евьстафии с горы. и пришедь въ домь свои. повѣда жене своеи гл҃анн҃ѧ емоу[37]

Обращают на себя внимание различия между четырьмя текстами в самом содержании: в ПФ[38] жене Евстафия при крещении дается имя «Вера», т. е. переводчик в данном случае переводит имя жены Евстафия (Феописта (от Θεός – Бог; πιστός – верный) – Богу верная), I и III переводы сходятся в том, что жену Плакиды при крещении нарекают Феопистой (вариант: Феопистией); во II переводе ее имя – Татьяна, хотя такой вариант мог быть результатом порчи текста. Впрочем, путаница с именем жены Плакиды началась еще в греческих текстах[39], эту путаницу отразили славянские переводы: в ПФ, в отличие от других переводов, ни о какой Татьяне, как и о каком-либо другом языческом имени жены Плакиды, не вспоминается.

Значительные отличия наблюдаются в разработке темы борьбы с дьяволом: в I переводе эта тема звучит более мягко за счет отсутствия ряда подробностей[40], переводы ПФ, II и III сходны в трактовке названной темы (Бог обещает Евстафию, что он будет «другим Иовом» – победителем дьявола и т. д.,

см. таблицу). В ПФ обнаруживается ряд деталей, отсутствующих в остальных переводах: нужное место Евстафий держит «в уме» – «i v umě biv město togo», он отправляет своих спутников «v inu stran», в мольбе Христу он поясняет, о какой напасти идет речь, – «navodimaja na ni»; священник Иоанн говорит о себе уничижительно – směrenago i okannago, нечто сходное появляется только в III переводе, где Иоанн называет себя «грешным». Интересен перевод заключительной молитвы Евстафия: автор I перевода, который вообще часто поэтически свободно интерпретирует оригинал, нашел возможным завершить ее цитатой из Евангелия от Иоанна: и съхрани ны ѿ зла помышленїа. да не смоутѧтсѧ срⷣца наша. (14: 1)[41]. Остальные переводчики не прибегают к указанной цитате, но так или иначе следуют греческому тексту: ἵνα μὴ λογισμόζ τιζ ὑπελθὼν, σαλεύτῃ τὴν διάνοιαν ἡμῶν ἀπὸ τῆζ εἰζ σε` πίστεωζ – da zlo nikoježe ne săblaznit uma našego – да ⷩⷷ помыслъ кыи непрıазненъ пришеⷣ поколѣблеть ѹма нашеⷢ ѿ твоеꙗ вѣры (II перевод) – да не помышленїе прѣнеманїю. подвижеть наⷭ ѿ твоеѧ вѣры (III перевод), и т. д.

Отметим также существенные различия в лексике (вначале следует пример из ПФ, затем из I, II и III переводов): prěloži – нарече – нареⷱ – нарекь; otročetema – сн҃а – чадѣ – чада; cesarstvije nebeskoje – царьство свое – вѣчное црⷭтво – свое црⷭтвїе; prošu – молюсѧ – молю – молю; šăd – възыде – взиде – иде; javljenije – видѣнїе – вїдѣние – видѣнїе; blagodět – баню бл҃годѣти – баню блⷢⷶти – баню бл҃годати; prělăšći – (нет) – прельстившаго – блазнѧщаго; netlějući Adam – неистлѣннаго чл҃вка – нетлѣннаго – н҃етлѣнн҃аго; pomisli – (нет) – промышление – злодѣѧнїѧ; dvignuti – (нет) – привести – принести; ohuděti – въспѧтитиⷭ – ѡслабиши – принемаган; slavu prvu – (нет) – древнюю славѹ – временноую славоу; misăl sujetnaja – хоула – помыслъ хѹленъ – помышленїе. власфумиѧ; useliju – оустрою – ѹстрою – оустрою; shraneći – (нет) – снабдѧщи – хранѧщи; všăd – вниде – (нет) – пришедь и т. д. Впрочем, какие-то варианты могут и совпадать (как и в трех уже известных переводах), но это совпадения достаточно непредсказуемы и не соотносятся с одним каким-либо переводом: razuměh – разоумѣхъ – ѹвидѣхъ – разоумѣⷯ; snuznic – сноузьⷧникъ – ѹзники – вънинь; věnăc poběde – венець побѣды – вѣнець непобѣдимыи – венець славѣ; vzmužati – побѣдити – мѹжатисѧ – (нет); hrane – хранити – съблюсти – съхрани; vrěmena – (нет) – временѣхъ – лѣта; v napasteh – в напастѣхъ – в напастеⷯ – въ бѣдаⷯ.

При сопоставлении становится также заметным, что греческий оригинал, с которого был сделан перевод Жития в составе ПФ, видимо, был близок оригиналу II и III перевода, хотя, возможно, отличия в содержании вызваны тем, что автор I перевода по-другому понимает свою задачу – он, с нашей точки зрения, более свободен в своем творчестве, не так буквален, и, вследствие этого, его текст более ясен.

Ни в одной известной нам рукописи из российских библиотек нам не встретилось текста или хотя бы следа воздействия перевода ПФ. Судя по всему, тот же перевод Жития, что и в ПФ, представлен в Грачаницком прологе[42], хотя, скорее всего, его текст претерпел серьезное воздействие III перевода. Мы судим по разночтениям из Пролога, приведенным в названном загребском издании ПФ, ср.:

ПФ	Грачаницкий пролог	III перевод
ninje jesi popral prělášći te djavol	ninja popral jesi blazneštago tebe	нн҃ѧ попраль єси блазнѧщаго тебє.
tăšćit se vse pomisli dvignuti na te	tъštit' se vsako z'loděanie na te privesti	тщитсѧ всѧкого злодѣанїѧ на тѧ принести

Где и когда был создан этот перевод? Издатели и комментаторы Жития ПФ отмечают редкий моравизм в составе рассматриваемого текста: «vsud (stsl. vъsǫdъ = pričest) vrlo je rijetka stsl. riječ potvrđena u najstarijim spomenicima iz moravskog razdolja»[43]. Отмечают они общую «arhaičnost nijhova jezika» текста, позволяющую отнести его протограф к XI в.[44] Лексеме **въсѫдъ** посвящена статья Словаря старославянского языка[45], по данным Словаря, **въсѫдъ** (= причащение) встречается в следующих памятниках, представляющих исключительно кирилло-мефодиевское наследие, – в Folia Kijevensia, Fragmenta Vindobonensia, Vita Methodii, Lex iudicialis de laicis. В словарях древнерусского языка слово **въсѫдъ** не отмечено. Учитывая этот факт, можно предположить, что перевод Жития Евстафия Плакиды, представленный в ПФ, был осуществлен в эпоху Кирилла и Мефодия. Дополнительным аргументом могло бы служить совпадение текста цитаты из Жития Евстафия в Пространном житии Константина-Кирилла Философа (70-е гг. IX в.)[46] с соответствующим фрагментом Грачаницкого пролога[47], но мы в настоящий момент этими данными не располагаем.

Дечанские Четии Минеи, Сборник из Музейного собрания РГБ № 10272 и Четии Минеи из Народной библиотеки «Святые Кирилл и Мефодий» № 1039.

Дечанские ЧМ (далее – Деч.), Сборник из Музейного собрания РГБ № 10272 (далее – Муз. 10272), как и ЧМ из Народной библиотеки «Святые Кирилл и Мефодий» № 1039 (далее – НБКМ 1039), содержат текст Жития, который определен нами как III перевод, о котором уже говорилось выше.

Деч., Муз. 10272 и НБКМ 1039 представляют собой сербский извод[48], Р767 – русский извод, в котором сохранилось множество сербских особенностей: преимущественное употребление ь (например: **поманоувь навькλирь кораблиникомь**, многочисленные рефлексы *trьt (**дрьжащꙋ, ѿврьжнь, прьвѣе, трьпѣти** и т. д.), показательно дважды встречающееся написание **вольком** (волком) – своеобразный компромисс русского и южнославянского вариантов).

Деч. не является протографом НБКМ 1039, Муз. 10272 или Р767, они относятся к разным «ветвям» традиции. Каждый из них содержит разные ошибочные (или просто другие) чтения, выбор нами более древнего чтения облегчается тем, что, как уже говорилось, одна из составляющих III перевода – I перевод, следовательно, чтение, более близкое I переводу, должно считаться первоначальным. Приведем некоторые примеры (на рукописи Муз. 10272 мы остановимся особо):

Деч. (в скобках приведены чтения НБКМ 1039)	Р767	I перевод (Тр. 666)
ни самомоу к немоу приходещоу емоу. (ни самомоу приходещѲ. к немоу.)	ни самомоу коне приходащемоу.	–
паче сльньчнааго блистания бльстеща (паче сльньчна́го блистанїꙗ бльстеща́ се)	паче сльнечнаго блистанїа светащаса.	свѣтащїъса паче с҃лнца.
прїдѣте кь мнѣ, ꙗко азь есмь і҃с х҃с (прїндете кь мнѣ. ꙗко азь есмь і҃с х҃ь)	придѣте ко мнѣ и разоумѣете ꙗко азъ есмь і҃с х҃с.	прїидѣте ко мнѣ. и разоумѣете ꙗко азъ есмь і҃ х҃.
не ѿврьжень боу҇ твоего лица (не ѿврьжень боу҇ ѿ твоего лица)	не ѿврьжнь боудоу творца	не ѿверженъ боудоу. ѿ твоего лица.

С нашей точки зрения, Деч. ближе Р767, чем НБКМ 1039, что видно даже из приведенной выше таблицы. К числу примеров из Деч., указывающих на близость его именно к списку Р767 (из более чем десяти известных нам списков III перевода) можно отнести особенности написания имени «царя» Траяна: в Деч. оно сначала пишется правильно, так же, как и в большинстве текстов I и III переводов: «Траян», а затем, в середине текста, сербский писец все-таки повторяет неправильное написание «Трагиян», характерное и для Р767: **оумрѣ трагиꙗнь цр҃ь** – ср. в Р767: **оумрє цр҃ь трагиꙗнь**. В НБКМ 1039 в данном случае читаем несколько другой вариант: **оумьршоу же троꙗноу цр҃оу**.

Муз. 10272, как уже было сказано, тоже относится к III переводу (сербского извода), но его текст значительно сокращен, и это сокращение было осуществлено не за счет исключения каких-либо эпизодов, а путем целенаправленной, сплошной правки текста, что хорошо видно хотя бы на следующем примере из начала Жития (см. с. 640).

Ряд эпизодов, а особенно диалоги и монологи в них, сокращены до простой констатации факта, как, например, исключены из текста диалог между женой и Плакидой после первой встречи Плакиды с Христом и монолог иерея (епископа) Иоанна при крещении семьеи Плакиды: **и сьшдь воѥвода пла⟨...⟩кида сь горы споведа видѣннаа женѣ своѥ⟨...⟩и сн҃омь своимь. и пришдьшоу вѣрю шдь кь ѥп҃поу хр҃тиꙗньскомоу кр҃тисе вь име ѡц҃а и сн҃а и ст҃го дх҃а. и нарекоше име ѥмоу ѥвьстатиѥ. а жене моу татиꙗноу, ѳеѡписти. а чедѣ ѥго, агапиѥ и ѳеѡпистѣ**[75].

Нам кажется, что приведенные примеры с очевидностью свидетельствуют, что происходило именно сокращение изначального полного текста, а не распространение изначального краткого варианта. Порой сокращение шло достаточно грубо, сохраняя лишь начала и концы фраз, превращая их в не очень понятные сентенции, например: **дѣлы же бл҃гыѥ ѡдѣваше** (Муз. 10272) – вместо **дѣломь (дѣлы) бл҃гыимь (бл҃гочьстинныими) ѹкрашашесе. алчющеѥ питаше (напитааше). нагымь ѡдѣꙗниѥ даѥ** (Деч. (с разночтениями по НБКМ 1039)).

Мы предлагаем назвать тип текста Жития, сохранившийся в Муз. 10272, Сокращенной редакцией сербского извода.

Наличие Деч., НБКМ 1039 и Муз. 10272 для установления рукописной традиции Жития Евстафия Плакиды трудно переоценить. Во-первых, эти три рукописи документально свидетельствуют о распространении III перевода в литературе Slavia Orthodoxa, по крайней мере, с сер. XIV в., напомним,

Муз. 10272	Деч. (с разночтениями по НБКМ 1039)	P767 (с разночтениями по Т и Б)
Вь дн҇ї цр҇ства трѡıана цр҇ıа, и ıеще идолослоужению дрьжещоу. бѣ҇ нѣкто воıевода именемь плакида. богать зѣло ⟨...⟩ѣнига[49] многаа имы҇ на земли. є⟨...⟩линь же бѣ҇ вѣрою, дѣлы же бл҇гыıе ѡдѣваше. ѡсоуж҇енныıе на сьмрьть имѣниıемь своимь искоупова҇ше. Имѣше же и женоу, и тоу҇ по҇бноу дѣломь ıего бл҇гы҇мь.	Вь҇ дн҇и цс҇ртва҇ї троıана цр҇ıа҇. ıеще идолослоуженига дрьжещоу. бѣ нѣкто воıевода именемь плакида. богать зѣло҇ѵ. имѣнига много бѣше имын на земли. Єллинь же бѣ вѣрою. а дѣлом҇ь бл҇гыим҇ь ѹкрашашесе. алчющеıе питаше҇,. нагымь ѡдѣıаниıе даıе. роуцѣ вь помощь ѡбидимымь (даıе). простираıе. многъıе ѿ соудища неправедно ѡсоужьдшасе҇, имѣни емь своимь избавлıаıе. и (вь)є ıединою рекшıе҇,, вьсѣмь мл҇ещимсе ıемоу и трѣбоующимь помощи, сп҇сь и избавитель ıавлıаıесе. новын корниль въ дн҇и,ї познавашесе. Имѣше же и женоу, и та҇ соущи҇, (нет) бѣ идолослоужьбница. нь подбна бѣ оубѡ҇,ѵ, бл҇годѣıанию и мл҇стинıамь ıего.	Въ дни *цр҇твиѧ* *тригїана*[64] *цр҇ѧ*.[65] еще идолослоужению дрьжащѹ[66]. бы никто в рими[67] воевода именемь плакида. богать ѕело имениѧ многа бѣѧше емоу[68] на земли. елинь же бѣ вѣрою. а дѣломь бл҇гостынѧ оукрашашесѧ. альчющаѧ[69] питаѧ. жадныѧ напаѧѧ. нагимь ѡдианїѧ[70] даѧ роуцѣ во помощи ѡбидимыимь. простираѧ. и многиѧ. ѿ соудиша неѡправедно ѡсоужашасѧ. именіем избавлѧıа. и *все* *воедино изреши*.[71] всѣмь молѧщимсѧ емоу. и требоующїмь *помощи*. *и*[72] сп҇ьни[73] "збавитль ıавлѧса новын корьниль. *вош* *дни*[74] познавашесѧ. имѧше же и женоу и тоу идолослоужебницю подобноу соущоу бо҇дѣѧноу и милостънамь его.

что других твердых датирующих признаков на данный момент нет[76]. Во-вторых, Деч., НБКМ 1039 и Муз. 10272 предоставляют бесценный материал для истории и установления текста III перевода. Конечно, и сейчас мы не можем утверждать, является ли обнаруженный нами перевод результатом контаминации двух *полных* переводов (I и гипотетического перевода, назовем его IIIa), или же текст, представленный списками Деч., НБКМ 1039, P767 и др., был таким уже изначально и не имел в своей предыстории никакого гипотетического перевода IIIa, которого просто не существовало. Мы

склоняемся к последнему варианту, поскольку нам неизвестен другой и поскольку рукописная традиция представляет не только значительное количество списков III перевода, но и ряд текстов, в которых известный нам III перевод со всеми своими особенностями выступил как основа новых редакций, соединяющих разные переводы[77]. Поэтому гипотетический перевод IIIа если и существовал, то пока нигде себя не проявил. В-третьих, сербское происхождение Деч., НБКМ 1039 и Муз. 10272, а также наличие в русских рукописях III перевода сербских рефлексов позволяет предположить, что сам III перевод мог быть создан у южных славян. Среди русских списков самый ранний, сохраняющий следы III перевода, относится, повторяем, к первой трети XV в. (Тр. 745). Но составлена ли эта редакция, почти не оставившая следов в русских списках, на русской почве или же является пришлой, повторяем, неизвестно.

Деч., НБКМ 1039 и Муз. 10272 необходимо изучать дальше, причем наиболее перспективным нам видится исследование, объектом которого должен стать весь комплекс сербских и древнерусских списков.

Сильвестровский сборник

Сильвестровский сборник второй половины XIV в. (далее – Сильв.) – один из «ярких памятников пергаменного периода древнерусской книжности», по выражению его современного исследователя Ю.А. Грибова[78]. Знаменитая рукопись неоднократно описывалась и изучалась[79], помещенные там памятники – анонимное Сказание о Борисе и Глебе и Чтение о Борисе и Глебе Нестора – не раз были изданы, в том числе факсимильно[80].

Созданный в новгородских землях, Сильв. в XVI в. оказался в Москве вместе с его тогдашним хозяином попом Сильвестром, видным сподвижником Ивана Грозного. В 1560 г. Сильвестр ушел в Кирилло-Белозерский монастырь, а затем был сослан в Соловки, где и умер. Его рукопись осталась в Кирилло-Белозерском монастыре[81]. Со временем, возможно, в 70–80-е гг. XVII в., Сильв. попал в библиотеку Московской Синодальной типографии[82].

Круг произведений, входящих в Сильв., образовывал определенный цикл, о котором писал Ю.А. Грибов: «Между текстами, входящими в рукопись, ее составители могли видеть связи, обусловленные тематической и идейной близостью, совпаде-

нием персонажей. Достаточно вспомнить, что в Чтении о житии и погублении Бориса и Глеба, начинающемся с краткого изложения всемирной истории от сотворения мира до крещения Руси, князь Владимир сравнивается с римским полководцем Евстафием Плакидой»[83]. Основным содержанием Сильв. совершенно очевидно являлись преодоление язычества и установление христианства на Руси. Так, например, с введением апокрифического Откровения Авраама «Древнерусский читатель получал ответ на вопрос о том, что побудило Авраама – сына идолопоклонника, творителя кумиров – сделаться почитателем истинного бога»[84].

Мы уже неоднократно писали о том, что Житие Евстафия Плакиды в составе Сильв. было в значительной мере сокращено[85]. Наши наблюдения согласуются и с кодикологическими выводами Ю.А. Грибова, который отмечает, что «при переписке Жития Евстафия Плакиды перед ним (писцом. – *О. Г.*) стояла задача уместить произведение на одной восьмилистной тетради. Это можно было сделать за счет уменьшения размера букв и увеличения количества строк в столбце. Писец так и поступил, добившись того, чтобы конец Жития пришелся точно на последнюю строку второго столбца оборотной стороны восьмого листа тетради»[86]. Сокращения в тексте Жития были проведены по всему тексту, изымались отдельные слова, фразы и целые эпизоды. Самое крупное сокращение коснулось эпизода встречи Плакиды с его бывшими товарищами – воинами Антиохом и Акакием, в результате было сокращено более страницы текста.

Сильв. замечателен по древности чтения, как оценивал рукопись ее исследователь И.И. Срезневский[87]. Редакция Жития Евстафия Сильв. (представленная единственной рукописью) во многих случаях сохраняет древнейшие и редкие с точки зрения морфологии, синтаксиса, лексики, а также вообще истории текста чтения, такие как, например, следующие лексемы: **все (лова)**, **годинѣ**[88], **грамотъı (ц҇рвъı)**, **сѹпостатомъ**, **книгъı (ц҇рꙗ)**, **обилиѥ** и т. д.

С другой стороны, текст Жития оказался часто буквально разрушен, не столько сокращениями переписчика, сколько многочисленными ошибками, которые порой даже трудно распознать. К примеру, чтение, которое можно интерпретировать как **ратаиници** (встречается дважды в эпизоде спасения детей), возникло из неверно услышанного словосочетания **ратаи нѣцїи** (в Тр. 666 **ратаи ѥтери**), присутствующего во

многих редакциях Жития; вместо слова **тироны** (новобранцы) в Сильв. – **ти книгъı** и т. д. Но принадлежат ли все эти ошибки самому писцу древней рукописи? На этот вопрос можно ответить, если попытаться отыскать списки Жития, близкие редакции Сильв. Несмотря на то что Сильв. сохранился до наших дней и не раз оказывался в крупных книжных центрах, не так много рукописей обнаруживают сходство с данным списком Жития. Скажем сразу, что прямых списков, то есть списков, для которых Житие Евстафия редакции Сильв. являлось бы протографом, среди них нет. Ни один из списков не повторяет названных сокращений.

Ближе всего к редакции Сильв. оказался список 1610 г. (РГАДА, собр. Московской Синодальной типографии (ф. 381), № 199. Измарагд. Л. 431 об.–441 об.; далее Син. 199). Это отдельная редакция Жития, которую мы так и назвали «редакция Измарагда». К ней, помимо Син. 199, относится еще одна рукопись – РГБ, собр. Рогожского кладбища, № 228. Сборник поучений (Измарагд) и житий. Нач. XVII в. ЖЕ – л. 427 об. – 439 (далее – Рог. 228)[89]. Сборники Рог. 228 и Син. 199 сходны по составу и несомненно имеют общий протограф[90], однако полностью не идентичны[91]. Син. 199 сохраняет очень многие чтения Сильв., такие как **ратанніцы**[92], **грамотъı (црвъı)**, **сѹпостато**, **кнги** (вместо **тироны**), **кнги (ѿ царѧ)**, **обиліє**. Эти чтения объединяют Син. 199 с Сильв. В то же время в Син. 199 заметны следы исправлений там, где в Сильв. наблюдаются явно ошибочные чтения (вместо ошибочного в Сильв. **посла назадъ рога оленома. образъ чстнаго тѣла хва – показа сѧ на елени чстныи Крстъ** (ср. в Тр. 666: **показа. над рогама же еленема ѡбразъ стго крста.**), **оучини ꙗ на воєводъı – оучиненыѧ воєводы** (ср. в Тр. 666 правильное чтение: **оучини на ноумеры**) и т. д. Однако в Син. 199 нет и следа сокращений Сильв., следовательно, скорее всего, ряд ошибок Сильв. на самом деле был уже в его протографе.

Еще три списка обнаруживают близость к Сильв. – РНБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря (ф. 351), № 17/1094. Сборник религиозно-нравственного содержания. Втор. пол. XVI в. ЖЕ – л. 311–336 об. (список представляет собой отдельную редакцию – «редакцию сборника КБ17/1094», далее – КБ); Калужский областной краеведческий музей. Кл. 7055 (7184). Сборник, или Жития св. Отцов. 1675–1676 г. ЖЕ – л. 167–178 (далее – Калужск.); Ковровский историко-мемориальный музей (Ковров Владимирской обл.). КМ-5346. Сборник старообрядче-

ский. Кон. XVIII в. ЖЕ – л. 1–18 (далее – Ковр.). Последние два списка представляют собой еще одну редакцию, названную нами «Калужско-ковровской», она восходит к виду Софийскому (ВМЧ) и редакции сборника КБ. Перечисленные списки относятся к одной ветви традиции, но впрямую не связаны друг с другом. Заманчиво, конечно, предположить, что КБ списывался с Сильв. в Кирилло-Белозерском монастыре тогда, когда там пребывал Сильвестр, но текстологические данные этого не подтверждают: КБ не отражает сокращений Сильв., а кроме того, в пропущенных в Сильв. эпизодах КБ сходен с Син. 199, поэтому мы с еще большим основанием можем утверждать, что в протографе КБ сокращений текста не было.

Более отдалены от Сильв., но все-таки обнаруживают с ним явное генетическое сходство списки, образующие еще одну редакцию, выделенную нами, – Верхневолжскую (старший список – РГБ, собр. Костромское (ф. 138), № 17. Минея Четья. 1604–1605 гг. ЖЕ – л. 165–180[93]). Однако, в отличие от всех вышеназванных списков, Верхневолжская редакция не имеет в конце указания на день памяти святых. Еще более дальнюю позицию по отношению к Верхневолжской редакции и соответственно к Сильв. занимает восходящие к тому же типу текста[94] списки редакции, содержащей вставку о детях Плакиды (старший список – РГБ, собр. Т. Ф. Большакова (ф. 37), № 162. Сборник. Кон. XVII в. ЖЕ – л. 303–321[95]).

На основе приведенных данных, наверное, можно сказать, что Сильв. ред. Жития Евстафия Плакиды создавалась в стороне от крупных библиотек, благодаря этому она, с одной стороны, сохранила многие черты древнего оригинала, уже стершиеся на магистральном пути традиции, с другой стороны, накопила в себе много неточностей и искажений первоначального текста.

Безусловно, Сильв. нуждается в дальнейшем всестороннем изучении, поэтому мы предлагаем его текст в Приложении к настоящей статье.

Чудовский сборник

Список Жития Евстафия Плакиды в составе известнейшей пергаменной рукописи из Чудовского собрания (далее – Чуд.)[96] являет собой самый ранний текст еще одной редакции I перевода, которую мы назовем «Чудовской» (далее – Чуд. ред.) – по названию сборника. Житие Чуд. ред. по сравнению с текстами Троицкого и Софийского (ВМЧ) видов[97] было значительно

переработано в стилистическом плане. Скорее всего, Чуд. ред. отразила результат усилий не одного поколения редакторов и переписчиков. Чуд. ред. была весьма популярна у древнерусских книжников: нам известно около двух десятков ее списков, география которых достаточно обширна – от Чудовского и Кирилло-Белозерского монастырей до Софийской библиотеки в Новгороде. Кроме того, Чуд. ред. послужила основой для создания ряда других редакций.

С нашей точки зрения, Чуд. ред. предоставляет уникальную возможность судить как о движении текста, так и о предполагаемом месте и времени его возникновения. Дело в том, что многие исправления, характеризующие Чуд. ред., вписываются в рамки замены так называемой «охридской» лексики «преславской» (первое слово в паре цит. по Тр. 666, второе – по Чуд.): **идольстѣи, идольскых, идоломъ** – соответственно **кумирьстѣи, кумірьскъıхъ, кумиромъ**; **велїи** – **великъ** (по всему тексту); **хоудогъ** – **хъıтръ**; **годинѣ** – **часу** (по всему тексту); **сноузьдникъ** (в Сильв. более древний вариант – **с҃нузницъ**) – **слоугъ**; **пастыри** – **пастуси**; **хижиноу** (в значении «жилище»; в некоторых списках[98] – **храминѹ**) – **хлѣвницю** и т. д. Впрочем, следы такой правки встречаются не только в Чуд. ред. Так, например, в редакции, названной нами по древнейшему списку «редакцией Соф. 1264»[99], исправлено **ради** на **дѣльма** (по всему тексту), **ӵерѣю** на **жерцу**[100], **храмъ** на **хливину** (в значении «храм», в финале Жития, где речь идет о создании храма над могилой мучеников), интересно, что в более поздней рукописи той же редакции словоформе **хливину** соответствует другая словоформа-«охридизм» – **храминоу**[101]. В то же время заметим, что в текстах I перевода встречаются «преславизмы», которые не правятся практически ни в какой редакции: **жито, печаль** (при наличии охридской лексемы **скорбь** в цитатах из Писания и молитвах, например: **г҃и б҃же мл҃тивыи, избавлѧаи ѿ всѧкїа скорби** – Тр. 666), **нищь, житїе, дѣꙗние, риза** и столь же неизменные «охридизмы»: **выꙗ, повѣдати, съвѣдѣтель** (впрочем, соответствующий «преславизм» **послоух** все-таки встречается по крайней мере в одной из более чем 150 просмотренных нами рукописей[102]), **жрьтва** и т. д. В редакциях с более древней лексикой стабильно встречается «преславизм» **етеръ**[103], в остальных варианты: **нѣкто** (Чуд.), **єдінъ** (Соф. 1264) и т. д. Вся эта «избыточность дублетов (и вариантов)»[104] может свидетельствовать о том, что Житие было создано при «постоянном столкновении дублетов», при таком со-

стоянии языка, когда «нормы словоупотребления еще не сложились»[105], т. е., скорее всего, в Золотой век болгарской литературы (IX – нач. X в.)[106].

Существование нескольких переводов, а также редакций, различающихся лексическими дублетами, видимо, вообще характерно для ранних агиографических памятников, пришедших из Византии. Например, исследование списков Жития Св. Кондрата, проведенное Цветаной Ралевой, привело ее к сходным выводам: «Они (ранние переводы Жития Кондрата. – *О. Г.*), очевидно, принадлежат одной и той же эпохе, в которую более старые и более новые черты древнеболгарского литературного языка образовывали в разных памятниках разный набор языковых средств»[107].

Извлечение из Четьих Миней (сентябрь-март) и из Торжественника (сентябрь-январь) из Лесновского монастыря

В лесновском списке Жития Евстафия Плакиды из собрания В. Ћоровића (№ 30) Белградской университетской библиотеки (далее – БУБћ 30) читается Сербская редакция Жития I перевода (далее – Сербск. ред.). Сербск. ред. восходит к древнейшим текстам, которые представлены в русских списках – в домакарьевских Троицких и Софийских ЧМ. На Троицкую и Софийскую традиции указывает совокупность таких характерных чтений, как: **идольсцѣи, хоудогь, весело (ловє), сверѣпь, пастиріє, книги, облобизаста, колимогь** и т. д.

В конце БУБћ 30 есть указание на дату, когда совершается память Евстафия и его семьи. Внесение даты может быть показателем определенной редакции или группы, объединяющей несколько редакций. Так, дата присутствует в сходных редакциях Сильв., Измарагда, КБ и т. д. Но дата, как в случае с БУБћ 30, может и не указывать на близость перечисленным редакциям, а являться результатом разового заимствования или отдельной, может быть, даже единичной, правки.

Отметим наиболее заметные чтения, отличающие Сербск. ред. по БУБћ 30: **прѣбивати вь сѣти**; **прѣвозь** (дважды); **на гноищи**; **брани҃т** (вместо обычного **хранит**) **жита**; обращение к жене при встрече, меняющее содержание: **татїани, призови ми ѡба юноши**; а также: **изити ѿ сьборища**; **пачє сл҃нца** и т. д. Обращает на себя внимание, что жена Плакиды почти везде названа **подроужїє**, что характерно для южнославянских текстов. Написание имени Евстафия порой варьируется

на одной странице (см., например, л. 35): **еустаөїе** (это написание характерно для русских списков), **еустатїе** (для южнославянских)[108]. Интересен выбор варианта **прибитькь** (греч. соответствие: λάφυρα[109]) в контексте **побѣдив же всоу страноу варварскоую, и ѡбратисе сь побѣдою великою. прибитькь мнѡгь несїи**. Скорее всего, изначально здесь присутствовало слово **ѡбьдо**, которое осталось в Софийских Минеях[110] (и сохранилось в ВМЧ). Редкое слово **обьдо** отмечено словарями в Супрасльской рукописи[111] и в переводных памятниках[112], правда, такого греческого соответствия, как в нашем случае, словари не отмечают. В Сильв. и ряде близких ему редакций **обьдо** трансформировалось в **обилие**, в Тр. 666 – в **имѣнїе**. Встречаются и другие варианты (**обидо, користь** и т. д.). Наличие такого редкого слова, как **обьдо**, опять указывает на Золотой век болгарской литературы. **Прибитькь**, вероятно, один из вторичных вариантов[113]. Вообще, БУБћ 30 производит впечатление, с одной стороны, изначально древнего, с другой стороны, весьма измененного текста, в котором редактор достаточно свободно обращается с оригиналом, однако это не творческий полет самого автора I перевода, соперничающего со своим греческим коллегой[114], а скорее стремление приземлить и упростить текст, что, например, хорошо видно в интерпретации плача Евстафия: **мое же оутѣшенїе на пѹстини, мое дѣти звѣрїе похытише. ѡнь** (Иов. – *О. Г.*) **же аще и дѣтеи лишень бы͛, нь свое подроужїе зрѣше и тѣшашесе. аз же ѡкааннїи искоренень биͯ, и ꙗкоже трьсть вь поустини непрѣстанно колѣблюсе** – ср. в Тр. 666: **мое же оутѣшенїе дѣтное звѣрїе дивїи на поустынѣ сѣи ѡташа. ѡнъ аще и ѿ вѣтвїа лишенъ бы͛. но корене женьскаго зра оутѣшаашеса. аз же ѡкаанныи ѿвсюдоу. искорененъ быхъ. и ꙗкоже трость в пѹстыни боурею непрїазненою колеблюса.**

Сербск. ред. содержится и в других сербских рукописях – из Народного музея «Рильски манастир» (Рила, Болгария), № 4/5. «Мардариев панигирик (так!)» (Минейный панегирик (Торжественник) (сентябрь-январь)). 1483 г. ЖЕ – л. 77–83 об.[115]; из Музея Сербской православной церкви (Белград), собр. Музея Сербской православной церкви (Белград), № 103 (сбирка Крушедол, № 69). Житие Иоанна Златоуста Георгия Александрийского и Триодный Торжественник особого смешанного состава. 1458 г.[116] Следов Сербск. ред. в русских рукописях нами пока не обнаружено.

* * *

Итак, обзор наиболее ранних сохранившихся списков Жития Евстафия Плакиды показал, что уже к XIV в. этот текст имел весьма разветвленную рукописную традицию: его переводили и редактировали неоднократно. Если точнее, по указанным рукописям можно сказать, что к этому времени было известно по крайней мере три перевода и три редакции Жития. С бо́льшим или меньшим основанием можно предположить, что, во-первых, I перевод мог возникнуть на пересечении охридской и преславской традиций; во-вторых, так называемый III перевод также мог возникнуть у южных славян, – возможно, в Сербии.

Интересно обнаружение локальных переводов, имеющих по каким-либо причинам небольшое распространение. К таким локальным переводам, вероятно, следует отнести перевод «Пазинских фрагментов», скорее всего, сделанный в эпоху Кирилла и Мефодия. Другой локальный перевод, II, был бы нам неизвестен, если бы не две указанные выше псковские рукописи XV в., хотя его следы мелькают в некоторых столь же немногочисленных поздних редакциях.

Еще М. Н. Сперанский полагал, что Житие (Мучение) Евстафия Плакиды входило в состав домакарьевской ЧМ, являющейся «памятником начальной эпохи славянской письменности»[117], то есть, по Сперанскому, конца X–XII вв. Однако в рукописях, на которых он строил свое исследование, содержатся разные переводы Жития Евстафия Плакиды[118], принимал ли во внимание М. Н. Сперанский данный факт или нет, осталось неизвестным. Наличие ранних славянских переводов Жития приводит к предположению, уже неоднократно выдвигаемому в славистике, – о наличии разных комплектов ЧМ в эту эпоху[119]. Думается, наши наблюдения могут стать еще одним аргументом в пользу названной гипотезы, хотя при этом следует также учитывать, что жития, в том числе и Житие Евстафия Плакиды, могли переводиться в составе разных сборников, чем, возможно, и объясняется существование нескольких переводов[120].

В то же время, наряду с явно проступающей древностью источников, обращает на себя внимание известная «вторичность» в перечисленных списках (сохраняющих в то же время многие древние чтения), которая становится особенно заметной при сопоставлении их с более поздними, но тем не ме-

нее более исправными рукописями, за исключением перевода «Пазинских фрагментов», который нам сравнивать не с чем. Вырисовывающаяся ситуация «отсечения» древней традиции в значительной степени затрудняет изучение истории текстов Жития, поскольку поздний список при всех его достоинствах – это все же поздний список. Однако такое положение, как мы уже говорили, достаточно характерно для древнейших памятников, что делает еще более очевидной необходимость дальнейшего изучения всего комплекса сохранившихся списков Жития и научного издания, учитывающего все многообразие его рукописной традиции.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Наша глубокая благодарность всем тем, кто так или иначе оказывал неоценимую помощь автору в работе со славянскими и русскими рукописями (перечисляем в алфавитном порядке): Л. К. Гаврюшиной, Ю. А. Грибову, Климентине Ивановой, Марии Йовчевой, Елисавете Мусаковой, Иванке Петрович и Илиане Чековой.

[2] Житня Кирилла и Мефодия. Факсимильное изд. М.; София, 1986. С. 96. Мы уже писали об этой цитате и, в частности, пришли к выводу о том, что ни один из известных славянских переводов не может быть ее источником (*Гладкова О. В.* Где и когда было переведено «Житие Евстафия Плакиды» (предварительные замечания) // Мир житий: Сб. мат-лов конф. (Москва, 3–5 октября 2001 г.). М., 2002. С. 27–28).

[3] См. об этом: Там же. С. 28–29.

[4] Благодарю А. А. Турилова за библиографическую помощь.

[5] Здесь и далее, когда датировка ркп. взята из цитируемого ниже описания Кл. Ивановой, мы следуем ее системе, при которой указываются № десятилетий (до наклонной черты) и собственно отрезок в 10 лет (после наклонной черты).

[6] Цифровая копия и краткое описание рукописи содержится на официальном сайте Народной библиотеки Сербии: www.digital.nbs.bg.ac.yu/rukopisi/dec/.

[7] *Творогов О. В.* Древнерусские Четьи сборники XII–XIV вв. (Статья первая) // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 202.

[8] То есть входившего в Четьи Минеи (далее – ЧМ) и другие четьи сборники, в отличие от «малого», проложного, входившего в Пролог.

[9] *Срезневский И. И.* Древние памятники русского письма и языка (X–XIV веков). Общее повременное обозрение. Труд И. И. Срезневского. 2-е изд. СПб., 1882. С. 162 (расписано содержание рукописи).

[10] *Волков Н. В.* Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI–XIV веков и их указатель. Сообщение Н. В. Волкова. СПб., 1897 (ПДП, CXXIII). С. 86.

[11] БРАН, Картотека Н. П. Никольского, ящ. 76.

[12] Фрагмент хранится в Главном городском архиве г. Ново Место и заключает в себе эпизод узнавания семьи Плакиды (*Petrović I.* L'hagiographe,

latine et vernaculaire, de l'espace croate, des origines à 1350. P. 254–255). И. Петрович предполагает, что «подробное изучение этого фрагмента, вероятно, покажет, что эта хорватская легенда о Св. Евстафии принадлежит тому же славянскому переводу греческой Страсти, что и легенда "Пазинских фрагментов"» – «Une étude détaillée de ce fragment montrera vraisemblablement que cette légende croate de S. Eustache appartient à la même traduction slave de la Passion grecque que la légende des "Fragments de Pazin"» (Там же. P. 255). Возможно, так оно и будет, что помогут подтвердить (или опровергнуть) и наши изыскания, о которых ниже.

[13] *Гаврюшина Л.К.* Хорватская литература // История литератур западных и южных славян: В 3 т. М., 1997. Т. 1: От истоков до середины XVIII века. С. 243.

[14] «Хорватский текст (которого. – *О. Г.*) наиболее близок русской редакции» (Там же. С. 244).

[15] *Petrović I.* L'hagiographe, latine et vernaculaire, de l'espace croate, des origines à 1350. P. 253.

[16] Hrvatska književnost srednjega vijeka. S. 252–255.

[17] См. о рукописи: *Турилов А.А.* После Климента и Наума (славянская письменность на территории Охридской архиепископии в X – первой половине XIII в.) // *Флоря Б.Н., Турилов А.А., Иванов С.А.* Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000. С. 159 (там же см. библиографию рукописи, которая определена как минейный Торжественник). Эта же рукопись была описана М.Н. Сперанским (*Сперанский М.Н.* Сентябрьская минея-четья до-макарьевского состава // ИОРЯС. СПб., 1896. Т. 1. Кн. 2. С. 244). Он считал, что сербский список наиболее приближен к первоначальному варианту славянской ЧМ (Там же. С. 245).

[18] *Гладкова О.В.* История текста христианского романа о Евстафии Плакиде // Литература Древней Руси: Сб. науч. трудов. М., 1996. С. 29–43.

[19] Цит. по рукописи: РГБ, Главное собрание Троице-Сергиевой Лавры (ф. 304/I), № 666. ЧМ неполного состава (сентябрь-октябрь). Кон. XV в. Житие Евстафия Плакиды (далее в описаниях рукописей – ЖЕ) – л. 83 об.–84 об. (далее – Тр. 666). Рукопись опубликована на официальном сайте Троице-Сергиевой Лавры: www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=1&manuscript=666. Там же содержится ее краткое описание. См. также: ⟨Арсений, иером., Иларий, иером.⟩ Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1879. Ч. 3. С. 8–9.

[20] Цит. по рукописи: ГАПО, собр. Псково-Печерского монастыря (ф. 449), № 60. Сборник. Третья четв. XV в. ЖЕ – л. 85–86 (далее – Пск.). Описание: *Бегунов Ю.К.* Памятник русской литературы XIII в. «Слово о погибели русской земли». М.; Л., 1965. С. 195–201.

[21] Цит. по рукописи: РНБ, F. 1. 767. Сборник. Сер. XVI в. ЖЕ – л. 8–18 (далее – Р767). Сборник описан: *Пак Н.И.* Повесть о Михаиле Черниговском в историко-литературном процессе XIII–XV вв. (Текстология, жанровое и структурно-стилевое своеобразие). Дис. ... канд. филол. наук. М., 1986. С. 20. Следует учесть, что III перевод представляет собой «обновленный» текст Жития I перевода, в котором с некоторым учетом I перевода была заново переведена значительная часть начального текста (до «морских приключений» Евстафия и его семьи), а остальное подвергнуто редактированию. Наиболее ранний русский список III перевода относит-

ся к первой трети XVI в.: БРАН, Осн. 4. 3. 15. Сборник. Описание: *Дмитриева Р.П.* Четьи сборники XV в. как жанр // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27: История жанров в русской литературе X–XVII вв. С. 170–171; *Пак Н.И.* Повесть о Михаиле Черниговском в историко-литературном процессе XIII–XV вв. С. 20; *Revelli G.* Monumenti letterari su Boris e Gleb. Литературные памятники о Борисе и Глебе. С. 1, там же приведена библиография рукописи. ЖЕ – л. 119 об.–123. Однако в середине пропущена значительная часть текста. Следы воздействия III перевода обнаруживаются в более раннем русском списке первой трети XV в. РГБ, Главное собрание Троице-Сергиевой Лавры (ф. 304/I), № 745. Сборник (далее – Тр. 745). Рукопись опубликована на официальном сайте Троице-Сергиевой Лавры: www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=18manuscript=745. Там же содержится ее краткое описание. Датировка Арсения и Илария, которые относили Тр. 745 к кон. XIV в. (⟨Арсений, иером., Иларий, иером.⟩ Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1879. Ч. 3. С. 137–139), уточнена G. Revelli, см. ее описание: *Revelli G.* Monumenti letterari su Boris e Gleb. Литературные памятники о Борисе и Глебе. С. 21. Сборник Тр. 745 достаточно известная рукопись (см., например: *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. I. Житие Сергия Радонежского. М., 1998. С. 56). ЖЕ – л. 154 об.–168. Тр. 745 дает основания предполагать, что в первой трети XV в. III перевод был уже известен в древнерусской книжности, хотя не исключено, что протограф Тр. 745 был готовым «пришлым» текстом.

[22] Gračanički prolog: *ninja popral jesi blaznešta go tebe* (прим. издателей текста. – *О. Г.*).

[23] *ostavil* dodano prema Gračaničkom prologu (прим. издателей текста. – *О. Г.*).

[24] Gračanički prolog: *i tъštit' se vsako z'lodêanie na te privesti* (прим. издателей текста. – *О. Г.*).

[25] Tekst u zaporkama dopunjen prema Gračaničkom prologu (прим. издателей текста. – *О. Г.*).

[26] Tekst u zaporkama teško čitljiv i rekonstruiran prema Legenda aurea (прим. издателей текста. – *О. Г.*).

[27] В Пск. **не** добавлено сверху другими чернилами. Во втором списке II перевода (РГБ, собр. Лукашевича И.Я., Маркевича Н.А. (ф. 152), № 85/1071. Торжественник общий. Втор. пол. XV в. ЖЕ – л. 26 об. – 30 об. Описание: *Щапов Я.Н.* Собрание Н.Я. Лукашевича и Н.А. Маркевича. М., 1959. С. 73–77; *Черторицкая Т.В.* Торжественник – памятник русской литературы конца XIV–XVI вв: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1979. С. 255–256. Далее – Лук. 85) этого чтения нет.

[28] В еще одном списке III перевода (РГБ, Главное собрание Троице-Сергиевой Лавры, (ф. 304/I), № 786. Сборник. Втор. пол. XVI в. (далее – Тр. 786) – нет. Рукопись опубликована на официальном сайте Троице-Сергиевой Лавры: www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=18manuscript=786. Там же содержится ее краткое описание, см. также: ⟨Арсений, иером., Иларий, иером.⟩ Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. С. 210–212) этого чтения нет. Ниже приводим только важнейшие отличия списка Тр. 786 от основного текста.

[29] Тр. 786 **погѹбилъ**.

30 Тр. 786 нет.
31 Тр. 786 нет.
32 Тр. 786 нет.
33 Тр. 786 нет.
34 Тр. 786 и пренемоганне. не.
35 Тр. 786 доб. дерзаи.
36 Тр. 786 нет.
37 Приведем соответствующий греческий текст:

⟨...⟩ μετονομάσαζ Εὐστάθιον· τὴν δε᾽ γυναῖκα αὐτοῦ, Θεοπίστην· τὰ δε᾽ τέκνα αὐτοῦ, τὸν με᾽ν πρῶτον, ὀνομάσαζ Ἀγάπιον, τὸν δε᾽ ἕτερον, Θεόπιστον. Καὶ μετέδωκεν αὐτοῖζ τοῦ ἁγίου σώματοζ καὶ αἵματοζ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀπέλυσεν αὐτοὺζ, εἰπών· Ὁ Θεὸζ καὶ ὁ Χριστὸζ ἔσται μεθ᾽ ὑμῶν, καὶ χαρίσεται ὑμῖν τὴν αὐτοῦ βασιλείαν. Ἔγνων γὰρ, ὅτι χεὶρ Κυρίου ἐφ᾽ ὑμᾶζ ἐστιν. Ὑμεῖζ δε᾽ ὅταν αὐλίζησθε ἐν παραδείσῳ τῆζ τρυφῆζ, μνήσθητε τῆζ ψυχῆζ μου Ἰωάννου. Ναὶ παρακαλῶ ὑμᾶζ.

Πρωι῎αζ δε᾽ γενομένηζ, λαβὼν ὁ Εὐσταθιοζ ὀλίγουζ ἵππουζ μεθ᾽ ἑαυτοῦ, ἀπῆλθεν εἰζ τὸ ὄροζ· καὶ ἐγγίσαζ τῷ τόπῳ ἐν ᾧ τὴν ὁρασίαν ἑώρακεν, ἀπέστειλε τοὺζ στρατιώταζ αὐτοῦ, ὡζ ἐν προφάσει δῆθεν ἐκζητῆσαι θήραμα· καὶ μόνοζ ἀπομείναζ μικρὸν, προσῆλθεν αὐτὸζ εἰζ ὃν ἔδει ἐγγῖσαι τόπον, καὶ ὁρᾷ τὸν τύπον τῆζ δειχθείζ αὐτῷ ὀπτασίαζ τὸ πρότερον· καὶ πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον, ἐβόα, Δέομαί σου, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ· ἔγνωκα γὰρ ὅτι σὺ ει῎ ὁ Υἱὸζ τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντοζ ⟨...⟩.

Καὶ λέγει πρὸζ αὐτὸν ὁ Κύριοζ· Μακάριοζ ει῎ Εὐστάθιε, ὅτι ἐδέξω τὸ λουτρὸν τῆζ χάριτόζ μου, ἐπαμφιασάμενόζ μου τὴν ἀθανασίαν. Νῦν οὖν ἐνίκησαζ τὸν πονηρόν. Νῦν ἐπάτησαζ τὸν ἀπατήσαντά σε. Νῦν ἀςπεδύσω τὸν φθαρτὸν ἄνθρωπον, καὶ ἐνεδύσω τὸν ἄφθαρτον, τὸν διαμένοντα εἰζ αἰῶνα αἰῶνοζ. Νῦν τῆζ πίστεωζ δειθήσεται τὸ ἔργον, ἐπειδήπερ φθόνῳ κεκίνηται κατὰ σοῦ ὁ διάβολοζ, διότι ἐγκατέλιπεζ αὐτὸν, καὶ σπουδάξει πᾶσαν ἐπίνοιαν κατὰ σοῦ κινῆσαι. Δεῖ σέ τινα πειρασμὸν ὑπομεῖναι, ὃν ἐάν ὑπενέγκηζ, κομίσῃ τὸν στέφανον τῆζ νίκηζ. Ἰδοὺ γὰρ ὑψάθηζ ἕωζ τοῦ νῦν ἐν ταῖζ πραγματείαζ τοῦ βίου τούτου καὶ τοῦπλούτουτούτου προσκαίρου· δεῖ οὖν ταπεινωθῆναί δε ἀπὸ τοῦ ὕψουζ τοῦ ματαίου τούτου, καὶ αὖθιζ πάλιν ὑψωθῆναί σε ἐν τῷ πνευματικῷ πλούτῳ. Μὴ οὖν δειλανδρήσηζ, μηδε᾽ ἀπιστήσηζ πρὸζ τὴν ὑπάρξασάν σοι κοσμικὴν δόξαν· ἀλλ᾽ ὥσπερ πολεμῶν ἀνθρώποιζ ἀριστεύων ἐφαίνου, τῷ βασιλεῖ ἀρέσαι τῷ επιγείῳ σπουδάξων· οὕτωζ καὶ κατὰ τοῦ διαβόλου ἀνδραγαθῆναι σπούδασον, ἐμοὶ τῷ ἀθανάτῳ βαζιλεῖ τὴν πίστιν φυλάσσων, καὶ ἐν τοῖζ καιροῖζ τούτοιζ ἄλλον Ἰὼβ ἀναδειχθῆναι ἐν τοῖζ πειρασμοῖζ, καὶ νικητὴν τοῦ διαβόλου. Ὅρα οὖν μήπωζ ἐν τῇ καρδίᾳ σου λογισμόζ τιζ δησφημίαζ ἀναβῇ. Ὅταν γαρ ταπεινωθῇζ, ἐλεύσομαι πρὸζ σε᾽, καὶ πάλιν ἀποκαταστήσω σε ἐν τῇ προτέρᾳ σου δόξῃ. Καὶ ταῦτα εἰπὼν ὁ Κύριοζ, ἀνῆλθεν εἰζ τοὺζ οὐρανοὺζ, λέγων τῷ Εὐσταθίῳ· Νῦν οὖν βούλει δέξασθαι τὸν προκεί μενόν σοι πειρασμὸν, ἢ] ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων; Λέγει ὁ Εὐστάθιοζ· Δέομαί σου, Κύριε, εἰ οὐκ ἔστι παρελθεῖν τὰ ὡρισμένα ἐφ᾽ ἡμῖν, νῦν μᾶλλον δεξασθαι ἡμᾶζ τὸν πειρασμὸν κέλευσον, καὶ δὸζ δύναμιν ὑπενεγκεῖν τὰ ἐπαγγελλόμενα, ἵνα μὴ λογισμόζ τιζ ὑπελθὼν, σαλεύτῃ τὴν διάνοιαν ἡμῶν ἀπὸ τῆζ εἰζ σε᾽ πίστεωζ. Λέγει πρὸζ αὐτὸν ὁ Κύριοζ, Ἀγωνίζου, καὶ ἴσχυε· οὐ γὰρ νικᾳσει σε πονηρὸζ λογισμόζ. Ἡ γὰρ χάριζ μου ἔσται μεθ᾽ ὑμῶν διαφυλάττουσα ὑμῶν τὰζ ψυχάζ.

Κατελθὼν δε᾽ ἀπὸ τοῦ ὄρουζ, καὶ εἰσελθὼν εἰζ τὴν οἰκίαν, ἀπήγγειλε τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, τὰ λαληθέντα αὐτῷ ⟨...⟩ (Patrologiae cursus completus / Ed. J.-P. Migne. Series graeca. Paris, 1863. T. 105 (далее – PG). Col. 385, 388, 389).

38 В дальнейшем для краткости мы будем называть перевод, представленный в ПФ, переводом ПФ, естественно не имея в виду, что перед нами авторский текст.

[39] PG. Col. 376.

[40] См. об этом: *Гладкова О.В.* О славяно-русской агиографии. Очерки. М., 2008. С. 178–180.

[41] Ср. в Архангельском Евангелии: **да не съмоущаютьсѧ ваше срдце.** (Архангельское Евангелие 1092 года. Исследования. Древнерусский текст. Словоуказатели / Изд. подгот. Л.П. Жуковская, Т.Л. Миронова. М., 1997. С. 70).

[42] Видимо, это предполагают комментаторы, выбрав именно Грачаницкий пролог для сравнения с ПФ.

[43] Hrvatska književnost srednjega vijeka. S. 253.

[44] Там же. S. 252.

[45] Словарь старославянского языка. С. 350.

[46] Бог **оудобь оуловитї и. ꙗкоже древле оулови плакидоу въ ловѣ еленемъ, тако и сего ꙗстребьмь** (Жития Кирилла и Мефодия. Факсимильное издание. С. 96 (по транслитерации А.А. Турилова)). См. об этом примеч. 1.

[47] Если Грачаницкий пролог действительно представляет тот же перевод Жития, что и ПФ.

[48] Кл. Иванова достаточно подробно освещает историю рукописи НБКМ 1039: ее писцы – дьяк Драико (от начала до л. 206 об. по новой пагинации) и знаменитый Станислав Лесновски (от л. 207 до конца). «Ръкописът се е пазил в Марковия манастир край Скопие» (*Иванова Кл.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. С. 94). Кроме того, болгарская исследовательница подтверждает вывод, сделанный ее предшественниками, составителями Описи НБКМ: «Някои особености в правописа и в езика като че сочат българска подложка» (Там же. С. 93).

[49] На начало слова попадает дырка. Здесь и далее дыры в пергамене будут обозначаться как ⟨...⟩.

[50] НБКМ 1039 *доб.* **цр҇тво и.**

[51] НБКМ 1039 нет.

[52] НБКМ 1039 *доб.* **и.**

[53] НБКМ 1039 *доб.* **и.**

[54] НБКМ 1039 **дѣлы.**

[55] НБКМ 1039 **блгочьстинными.**

[56] НБКМ 1039 **напитааше.**

[57] Это исправление самого Деч.: слово, помещенное в скобках, зачеркнуто.

[58] НБКМ 1039 *доб.* **се.**

[59] Это исправление самого Деч.: слово, помещенное в скобках, зачеркнуто.

[60] НБКМ 1039 **зрещимь.**

[61] НБКМ 1039 *доб.* **те.**

[62] НБКМ 1039 нет.

[63] НБКМ 1039 нет.

[64] В еще одном русском списке III перевода – БРАН, Осн. 4.3.15. Сборник. Перв. треть XVI в. Житие Евстафия Плакиды – л. 119 об. – 123 (далее – Б) – **троꙗна.**

[65] Т **троꙗна црѧ. цр҇твна.**

[66] Б **дръжащюсѧ.** Т **ѡбдержащюу.**

[67] Б Т нет.

[68] Т нет.

[69] Т ницıаа.

[70] Б ѡдѣниє.

[71] Т всѣмъ єдин зрѧщий.

[72] Т нет.

[73] Т спс҃ть.

[74] Т нет.

[75] Соответствующий текст из полных списков III перевода занял бы здесь около страницы.

[76] Грачаницкий пролог со следами (?) III перевода, напомним, датируется посл. четв. XIV в.

[77] Например, редакция сборника ГИМ, собр. А.С. Уварова (1°). № 67. Жития святых, преимущественно русских. 60–70-е гг. XVI в. ЖЕ – л. 139 об.–151 об. (описание: ⟨Леонид, архим.⟩ Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания А.С. Уварова. М., 1893. Ч. 2. С. 450–459; *Пак Н.И.* Повесть о Михаиле Черниговском в историко-литературном процессе XIII–XV вв. С. 17–18; *Клосс Б.М.* Избр. труды. Т. I: Житие Сергия Радонежского. С. 206; *Минеева С.В.* Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). М., 2001. Т. 1. С. 495–502) составлена на основе III перевода с повторным вмешательством I.

[78] *Грибов Ю.А.* Значение палеографических особенностей для определения состава и генеалогии четьих сборников // История и палеография. М., 1993. С. 35.

[79] О современном состоянии изучения рукописи см.: *Грибов Ю.А.* Значение палеографических особенностей для определения состава и генеалогии четьих сборников. С. 34–55, там же см. библиографию.

[80] См., например: Сказание о Борисе и Глебе: Факсимильное воспроизведение житийных повестей из Сильвестровского сборника. М., 1985; *Revelli G.* Monumenti letterari su Boris e Gleb. Литературные памятники о Борисе и Глебе. С. 601–692 (издание Чтения о Борисе и Глебе Нестора), о сборнике см. с. 581. Как известно, в Сильвестровском сборнике сохранился наиболее ранний текст Чтения о Борисе и Глебе Нестора (см.: *Бугославский С.А.* Текстология Древней Руси. Т. 2: Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе. М., 2007. С. 211 и др.).

[81] *Грибов Ю.А.* Значение палеографических особенностей для определения состава и генеалогии четьих сборников. С. 34, 45.

[82] *Дмитриев Л.А.* «Сказание о Борисе и Глебе» – литературный памятник Древней Руси // Сказание о Борисе и Глебе: Науч.-справочный аппарат изд. М., 1985. С. 23.

[83] *Грибов Ю.А.* Значение палеографических особенностей для определения состава и генеалогии четьих сборников. С. 44.

[84] Там же. С. 44–45.

[85] См., например: *Гладкова О.В.* Житие Евстафия Плакиды – памятник переводной литературы Древней Руси Киевского периода (Текстология, жанровое своеобразие): Дис. ... канд. филол. наук. М., 1992. С. 32.

[86] *Грибов Ю.А.* Значение палеографических особенностей для определения состава и генеалогии четьих сборников. С. 41.

[87] *Срезневский И.И.* Древние памятники русского письма и языка (X–XIV веков). СПб., 1863. С. 203.

[88] В начале текста, потом – часа.

[89] Описание: *Минеева С.В.* Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). С. 401–407. Л. 429–433 и 436–439 Рог. 228 – более позднего происхождения, их бумага не имеет водяных знаков, словоформы написаны раздельно. Первая вставка сделана по выделенной нами Уваровской редакции II+III (совмещающей тексты II и III переводов), вторая своим источником имеет текст, близкий выделенной нами редакции сборника Овчинникова (старейшая рукопись – РГБ, собр. П.А. Овчинникова (ф. 209), № 217. Торжественник. 1581 г. Описания: Опись собрания рукописных книг П.А. Овчинникова. С. 44; *Пак Н.И.* Повесть о Михаиле Черниговском в историко-литературном процессе XIII–XV вв. С. 21–22. ЖЕ – л. 39, стб. 1–53 об., стб. 1), в ней II перевод сменяется I в начале эпизода бегства в Египет).

[90] Поздние вставки в текст ЖЕ Рог. 228 в Тип. 199 не отразились.

[91] См. указанные описания С.В. Минеевой. Показательно, что изученные С.В. Минеевой тексты Жития Зосимы и Савватия Соловецких в составе названных сборников, как и тексты ЖЕ, принадлежат к одной редакции, см.: *Минеева С.В.* Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). С. 476–483.

[92] Чтение **всє (ловѧ)** пропущено, **годинѣ** соответствует по всему тексту **часꙋ**.

[93] Описание: *Минеева С.В.* Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). М., 2001. Т. 1. С. 452–457.

[94] То есть к Верхневолжской редакции.

[95] Описания: *Георгиевский Г.П.* Рукописи Т.Ф. Большакова, хранящиеся в Императорском Московском и Румянцевском музее. Пг., 1915. С. 123–132; *Клосс Б.М.* Избр. труды. Т. II: Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI веков. М., 2001. С. 136. Текст этой редакции имеет большое дополнение, видимо, являющееся результатом творчества древнерусского автора, – сентиментальное рассуждение Евстафия при его встрече с детьми.

[96] Еще одна известнейшая пергаменная рукопись. Она описывалась неоднократно: *Протасьева Т.Н.* Описание рукописей Чудовского собрания. Новосибирск, 1980. С. 13–14 (там же указана библиография рукописи); *Творогов О.В.* Древнерусские Четьи сборники XII–XIV вв. (Статья первая). С. 201–202 (с указанием избранной библиографии); *Revelli G.* Monumenti letterari su Boris e Gleb. Литературные памятники о Борисе и Глебе. С. 38–39 (указаны отдельные работы, посвященные рукописи). См. также: *Селиванов Ю.Б.* Житие и Служба Марии Египетской (Источниковедческие и текстологические проблемы): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1994. С. 11–12.

[97] Троицкий и Софийский (ВМЧ) виды наиболее близки первоначальному оригинальному тексту.

[98] Например, в РГБ, собр. Костромское (ф. 138), № 17. Минея Четья. 1604–1605 гг. ЖЕ – л. 165–180.

[99] РНБ, собр. Софийское (ф. 728), № 1264. Сборник патристический. Перв. пол. XV в. Л. 154–155 об. Рукопись дефектна и содержит лишь заключительную часть Жития Евстафия Плакиды (с момента узнавания жены и мужа), полный список редакции содержится в более поздней рукописи кон. XVI в. – РГАДА, собр. РГАЛИ (ф. 187), оп. 1, № 113. Пролог. Л. 42–53 об.

[100] Ср.: *Цейтлин Р. М.* Лексика древнеболгарских рукописей X–XI вв. София, 1986. С. 292.

[101] То есть «нарушается» логика правки.

[102] РГБ, Главное собрание Троице-Сергиевой Лавры (ф. 304/I), № 794. Измарагд и Сборник. XVI в. Л. 489 об. Рукопись опубликована на официальном сайте Троице-Сергиевой Лавры: www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=1&manuscript=794. Там же содержится ее краткое описание. См. также: ⟨Арсений, иером., Иларий, иером.⟩ Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. С. 227–235.

[103] Ср.: *Аверина С. А.* Лингвистическое исследование древнеславянского перевода «Жития Епифания Кипрского» по русской рукописи XIII века: Дис. ... канд. филол. наук. Л., 1975. С. 159.

[104] *Цейтлин Р. М.* Лексика древнеболгарских рукописей X–XI вв. С. 287.

[105] Там же.

[106] Возможно, Евстафий Плакида был отождествлен переводчиками с болгарским князем Борисом, принявшим христианство, а затем эта модель была перенята древнерусскими книжниками и идеологами и применена к князю Владимиру, впрочем, это тема уже другой работы.

[107] *Ралева Цветана.* Житие Св. Кондрата в Великих Минеях Четьих // Slavia Orthodoxa. Език и култура. Сборник в чест на проф. дфн Румяна Павлова. София, 2003. С. 336. Болгарская исследовательница также приводит пример существования «двух переводческих версий (!) жития Иоанна Исихаста», исследованных Кр. Фоссом (Там же). О наличии двух славянских переводов Жития Марии Египетской писал Ю. Б. Селиванов, правда, он связывал появление второго перевода «с деятельностью книжников болгарского Тырнова (посл. треть XIV в.) или с переводческой работой их последователей» (*Селиванов Ю. Б.* Житие и Служба Марии Египетской (Источниковедческие и текстологические проблемы). С. 12).

[108] Ср., например, сопоставительную таблицу памятей по кратким Апракосам (русским и южнославянским): Moszyński Leszek. O pewnej osobliwej zbieżności kalendarza liturgicznego Apostola Enińskiego i Ewangeliarza Ostromira // Кирило-Методиевски студии. София, 2001. Кн. 14: Език и история на българските средневековни текстове. Сборник в чест на Екатерина Дограмаджиева. С. 20.

[109] От λα῀φυ῀ρον, τό – добыча.

[110] РНБ, собр. Софийское (ф. 728), № 1384. ЧМ на сентябрь. 1490 г. (датировка Б. М. Клосса, см. описание рукописи: *Клосс Б. М.* Избр. труды. Т. I: Житие Сергия Радонежского. М., 1998. С. 149). Л. 125–137 об. (далее – Соф. 1384). В Соф. 1384 вариант написания именно **ѡвьдо**.

[111] Словарь старославянского языка. СПб., 2006 (репринт изд.: Praha, 1973). Т. 2. С. 498. Здесь это слово отмечено только в Супрасльской рукописи.

[112] *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. М., 1989 (репринт издания: СПб., 1902). Т. 2. Стб. 576; СлРЯ XI–XVII вв. М., 1987. Вып. 12. С. 25.

[113] Слово **прибитъкъ** отмечено во многих старославянских памятниках, принадлежащих к разным школам, в том числе в Супрасльской рукописи (Словарь старославянского языка. Т. 3. С. 258).

[114] Ср.: «Общеизвестно, что первые переводы на д⟨ревнеболгарский⟩ я⟨зык⟩ были более свободными, чем последующие, менее точными, совершенными, по мнению одних исследователей, и более творческими, «авторизованными», по мнению других» (*Цейтлин Р.* М. Лексика древнеболгарских рукописей X–XI вв. С. 14). Мы судим в данном случае о I переводе преимущественно по лучшим, с нашей точки зрения, текстам Троицкого и Софийского видов.

[115] Описание: *Спространов Е.* Опись на ржкописитѣ въ Библиотеката при Рилския манастиръ. София, 1902. С. 84–94.

[116] Описание и библиография: *Иванова Кл.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. С. 85; см. также с. 217 (текст отнесен к типу 1 а).

[117] *Сперанский М.Н.* Сентябрьская минея-четья до-макарьевского состава. С. 256.

[118] Например, в Тр. 666 – I перевод, в HAZU, III, с. 24 – видимо, III перевод или перевод ПФ с воздействием III перевода.

[119] *Ралева Цветана.* Житие Св. Кондрата в Великих Минеях Четьих. С. 336.

[120] Например, рукопись HAZU III, с. 24 М.Н. Сперанский, видимо, относит к ЧМ, V. Štefanić, B. Grabar, A. Nazor и M. Pantelić называют Прологом, А.А. Турилов – минейным Торжественником. «Прототип минейного Т⟨оржественника⟩ – греческий сборник, переведенный в Болгарии и позднее перенесенный на Русь» (*Черторицкая Т.В.* Торжественник // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 433), однако, по наблюдениям той же исследовательницы, Житие Евстафия Плакиды встречается в составе минейного Торжественника в русских рукописях лишь начиная со второй половины XV в. (*Черторицкая Т.В.* Торжественник – памятник русской литературы конца XIV–XVI вв.: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1979. С. 47–48). Ситуация становится еще более интригующей, если учесть, что та самая первая русская рукопись минейного Торжественника, названная Т.В. Черторицкой, – Лук. 85, одна из двух рукописей, содержащая редкий II перевод Жития. Видимо, Житие переводилось неоднократно не только в составе ЧМ, но и в составе других сборников. Это направление в исследовании переводных памятников также необходимо учитывать.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Житие Евстафия Плакиды в редакции Сильвестровского сборника

(РГАДА, собр. Московской Синодальной типографии (ф. 381), № 1 (53). Сильвестровский сборник. Втор. пол. XIV в. л. 56, стб. 1 — л. 64 об., стб. 2)[1].

л. 56, стб. 1.

м҇ца септа҇ въ
.к҃. мученије. ст҃го јевъ
стафьꙗ. и женъı јего
и чадъ јего. г҇и бл҇гсви о҇ч ⁘

В҇ъ[2] дни црства треꙗ
на. идольстѣи жерь
твѣ одержащи. и
бѣ јетеръ стратила
тъ. именемь пла
къıда добра рода сла
вна. и бат҇ъ зѣло паче
всѣхъ златомъ и вса
кою службою. јелинъ
же бѣ вѣрою а дѣлъı пр[а]
вѣднъıми оукрашь
шеса. алчющаꙗ на
питаꙗ нагъıꙗ одѣв[а]
ꙗ. впадающаꙗ в бѣ
дъı помагаꙗ ис темь
ници изимаꙗ. има
ше же и жену тоꙗже
вѣръı си же дѣла тво
рающю. родиста два
сн҃а и въспитаста в то
и же доброи воли. бѣ
же тако прославилъ му
жь сеи добро[т]дѣлию и
крѣпостию и силою.
ꙗко вси варвари пога

стб. 2.

нии именовании. то
кмо боꙗхуса јего. бѣ бо
храборъ велми. и лове
ць по вса дни все лова.
члв҃колюбець же бъ҃ при
зва. всегда все дѣюще
достоинъıꙗ јего не при
зри јего во тмѣ идоль
скъıꙗ жертвъı. но ꙗко
писано јесть ꙗко вса
къ чл҃вкъ боꙗса ба҃. въ
всакомъ ꙗзъıци при
ꙗтомъ[3] бъıс҃. въсхотѣ се
го сп҃сти сицемь обра
зомъ. *и шедшю*[4] јему је
динъ ѿ днии по объı
чаю. на ловъ свои съ
слугами своими. и ꙗ
виса јему стадо олени
и ходаще и растроивъ
ꙗ[5]. начатъ гонити и
видѣ олень[6] болии всѣ[х]
въ стадѣ. ѿлучи же са
јединъ ѿ стада. ѿлу
чи же са и плакъıда
с маломъ чади. и на
чатъ с ними гонити
по немь. гонащимъ
же по немь изнемо
ша вси. плакъıда же[7]

л. 56 об., стб. 1.

кдинъ начатъ гони
ти по немь. Ѿлучи же
са да^чe Ѿ дружины[8].
долго же гонащю кму.
олень взиде на кам^е
нь высокъ и ста на не
мь. приѣхавъ же бли
зъ стратилатъ не су
щю ни кдиному с ни
мъ Ѿ слугъ. помышь
ліа которымъ обра
зомъ оуловити. бъ̃
же щедрыи оустрои
въ всачьскаіа ти[9] на
спс̃ние чл̃вкомъ. то
паче оулови іавлениє
мь своимь. не іакоже
корнила петромъ. но
іакоже павла гонаща
долго же стоіащю и
плакъıда же зраше
и дивлащеса. пока
за кму образомъ да
іакоже при валамѣ.
прогла^с осе^л члвч^скы та
ко же и се *посла наза*
дъ рога[10] оленома. о
бразъ ч^стнаго тѣла
х^сва. гла^с же члвч^скъ
бъ̃ вложи во олень. и

стб. 2.

ре^ч кму о плакидо что
ма гониши се тебе ра
ди пришолъ ксмь. на
животне семь іавити
са те. азъ ксмь ис^съ х^съ
кгоже ты не вѣдыи
чтеши добрыіа дѣте
ли. іаже твориши ни
щему взидоша предъ
ма. да того ради при
дохъ іавитиса тебѣ
оуловити хота. нѣ^с бо
правѣдному приіа
телю вазѣти в сѣти
неприіазньнѣ. се слы
шавъ стратилатъ при
страшенъ бывъ. съса
де с кона годинѣ же ми
нувши. в себе быста хо
та истѣие видѣти. и
ре^ч что ксть гла^с сеи к
же слышю іави мнѣ
гла да вѣрую в та. и
ре^ч к нему г^сь рамѣи (так!)[11]
плакидо. азъ ксмь[12]
ис^съ х^съ створивы сл̃н
це и нб̃о на просвѣщє
ниє дн̃и. луну же и
звѣзды на просвѣ
щениє нощи. азъ к

о плакидо что міа гониши.[13]

л. 57, стб. 1.

смь создавъıи чл҃вка
ѿ земла спс҃ниꙗ рад[и]
члвч[с]ка ꙗвихса пло
тию. распатиѥ же по
страдавъ и погребен[и]
ѥ триднͨьвно въскрсъ
хъ. слъıшавъ же плак[и]
да паде на земли гл҃а
вѣрую в та г[с]и. ꙗко тъı
ѥси творець всачьскъı
мъ. ре[ч] же пакъı к нему
г[с]ь аще вѣруѥши в ма.
иди въ градъ и прист[у]
пи къ ѥтеру къ кр[с]ть
ꙗнину и проси оу него
крщ҃ниꙗ. и ре[ч] же пла
кида г[с]и велиши ли
повѣдати женѣ мо
ѥи и чадома моима
да и ти имуть вѣру.
ре[ч] же г[с]ь повѣжь. и крь
стишаса истребѣша
са ѿ грѣхъ вашихъ.[14]
и приди пакъı сѣмо.
да ти ꙗвѣ створю спс[е]
нъıꙗ таинъı. съшє
дъ же плакида оуже
вечерю сущю. и нача
тъ повѣдати женѣ
своѥи велиꙗ чюда

стб. 2.

х[с]ва ꙗже видѣ сконча
гл҃а. възъпи глщ҃и о
г[с]и мои распатаго ли
ѥси видѣлъ ѥгоже крь
стьꙗни чтуть. то бо
ѥсть бъ҃ истиньнъıи.
спсаꙗ тацѣми зна
меньи вѣрующихъ в о
нь. ѥще же к сему възо
пи гл҃а помилуи ма
г[с]и ис[с]е х[с]е. и оба младе
ница моꙗ ⁖ Р[ч] же к му
жю и азъ въ минувшю
ю нощь видѣхъ и глщ҃ь.
оутро тъı и мужь твои
обѣ чадѣ твои приде
те ко мнѣ. и разумѣ
итє ꙗко азъ ѥсмь х[с]ъ
приди оубо в сию нощь
да идемъ кр[с]тимса.
симъ бо крщ҃ниѥмь сво
ѥму бу҃ будемъ. и ре[ч]
плакъıда се бо и ко мь
нѣ ре[ч] ꙗвли ми са. и ѥ
гда полунощи бъı[с] да
имши оба и[15] младень
ца. и малъ отрокъ идо
ша къ юрѣю. оставлє
шє внѣ слугъı. и вса
видѣниꙗ ѥю исповѣ

л. 57 об., стб. 1.

давше *вѣровати гⷭа* (так!)[16] на
шего иⷭ҇а хⷭа. хотѧща съ
пасти родъ всѧкоⷢ҇ чл҃в
ка. и в разумъ истинь
нъıи приити. и поимъ
ꙗ мл҃тву створи надъ
ними. и наоучи вѣрѣ
и крⷭти же во имѧ оц҃а
и сн҃а и ст҃го дх҃а. пла
кыду же нареⷱ҇ ѥвъста
фии. а жену ѥго нареⷱ҇
татьꙗну. сн҃а же на
реⷱ҇ первѣнца агапиꙗ.
и меншаго феописта
нареⷱ҇. и дасть имъ при
частиѥ ѿ ст҃го тѣла.
и крови г҃а нашего иⷭ҇а
хⷭа. и *ѿрекъ пусти ре
къ*[17] б҃ъ буди с вами. и
цⷭртво своѥ дай же ва
мъ. разумѣхъ азъ
ꙗко рука гⷭнѧ на васъ
ѥсть. вы же ѥгда въ
дворитасѧ в раи пи
ща. помѧⷩте дш҃ю[18] мо
ю иаонову (так!) ѥи молюсѧ
вамъ. оутру же бы
вшю поимъ ѥоуста
фьꙗ[19]. и мало ⷭнузни
ць съ собою на гору бы

стб. 2.

сть же идеже видѣни
ѥ видѣ. ѿпусти слу
гы рекъ поищете лова.
он же мало прѣтерпѣ
въ паде на лици своѥ
мь. въпьꙗ гл҃ѧ молю
ти сѧ тобѣ, гⷭи иⷭ҇е хⷭе ра
зумѣхъ ꙗко ты ѥси
хⷭъ сн҃ъ б҃а живаго. вѣ
рую въ оц҃а и сн҃а и ст҃го
дх҃а. нынѧ придохъ
мало бжⷭтву твоѥму.
да ми извѣсто скаже
ши ѥже ми извѣсто[20]
реклъ ѥси. реⷱ҇ же ѥму
гⷭь блж҃нъ ѥси ѥоуста
фьѥ. приимъ баню
блгдⷮти моѥꙗ. нынѧ
съвлеклъсѧ ѥси исть
лѣньнаго чл҃вка. и о
бълкъсѧ ѥси в нетлѣ
ньнаго. нъ нынѧ има
ть дѣло ꙗвитсѧ вѣ
ры твоїѥꙗ. ꙗкоже о
ставилъ ѥси дьꙗвола.
и ищеть на тѧ напа
сти. ѥдинъıи же се при
терпиши. приимеши
вѣнець ⷩпобѣдныи.
се бо възнеслъсѧ ѥси

л. 58, стб. 1.

бл҃тьствомъ житьи
смири҇ ѥоустафье има
ши бл҃тьствомъ дх҃о
внъимъ. и не мози въ
спѧтитисѧ. помин҇
ꙗ древнюю славу сво
ю. ꙗкоже оугодилъ
ѥси земному ц҃рю.
тако потщ҇а побѣди
ти дьꙗвола. и храни
ти вѣру мою другъи
бо новъ наре҇шисѧ. и
ꙗвитисѧ имаши въ
напастехъ. блюди оу
бо да не взидеть на
ср҃дце твоѥ хула. ѥгд҇
оубо смиришисѧ при
ду к тобѣ. и оустрою тѧ
въ славѣ своѥи первѣ
ѥ. и се рекъ взиде на
нб҃са. рекъ ѥоустафи
и нъінѧ ли хощеши да
приши (так!) напасть. или
в послѣднаꙗ дн҃и. ре҇
же ѥму ѥоустафии
молю ти сѧ г҃и. аще нѣ
како минути то нъі
нѣ повели да придеть.
нъ даи же г҃и силу тво
ю. и храни нъі ѿ всѧко

стб. 2.

го помъішлениꙗ. да
не смутѧть ср҃дца на
ша. ре҇ же к нему г҃ь по
двизаисѧ ѥоустафьѥ
бл҃гдть моꙗ с тобою бу
дн[21]. минувшю же ма
ло дн҃и и вниде в домъ
ѥго моръ. и изомроша
раби ѥго. сему же бъі
вшю и очюти ѥоуста
фии. речьную[22] напаст҇.
принмъ же с похвало
ю тѣшаше жену свою.
не низнемощь (так!) не по мно
зи же времени тоже въ
ниде моръ въ скотъ ѥго
ізомроша всѧ кони и
скотъ ѥго. принмъ же
сию напасть и ѿиде
из дому своѥго таино
мѣсто пусто съ женою.
и с чадома своима. ви
дѣвше же татьи ѿше
ствиѥ ихъ. въсхъіти
ша нощью имѣниѥ и
хъ. злато и сребро и че
лѧдь и все имѣниѥ
ихъ. въ дн҃и же тъі пра
здьньство стварѧш҇
ц҃рь. занеже побѣди

л. 58 об., стб. 1.

лъ ѥси вои перскъıи.[23]
подобаше же бъıти
ту стратилату. за
не бѣ старѣи всакъı
ꙗ сунклитикиꙗ. и
скаше ѥго и не обрѣто
ша. и вси жаловаху
по немь. како толко
имѣниѥ ѥго погъıбе
въскорѣ. желаше ц҃рь
ѥго и вси сущии с ни
мъ. жена же реч плаки
дѣ долѣ ждевѣ сде[24] г҃и
мои приди. да пои
мевѣ обѣ чадѣ наю.[25]
тѣмь бо ѥдинѣ оста
ли[26] оу наю. и да ѿиде
мь ѿ земла сеꙗ ꙗко
поношению бъıхомъ.
знающихъ нъı в нощи[27]
же въсташа и. и обѣ
отрочатѣ с нима ѥ
ю. идоша въ ѥгупетъ.
шедша же два д҃ни.
и придоста на море·
обрѣтоста корабль
въ пристанищи. и
всѣдоста в онь. бѣ
же г҃нъ корабла то
го варваръ крѣпо

стб. 2.

къ. и поидоша же чре
съ море. видѣвъ же
навъıклиръ[28]. жену
ѥоустафьѥву ꙗко кра
сна бѣ лицемь. зѣ
ло възлюби ю ѥгда
придоша на ону стра
ну. прашаше оу нею
мьздъı. не имущема
же има что дати. и
вза жену за мьзду
противащеса ѥоуста
фью. и молащю же са
ѥꙗ ради. поману на
въıклиръ[29] корабле
никомъ да и в море
въвергуть. разумѣ
въ же се ѥоустафии.
не по воли остави же
ну свою. поимъ же о
ба отрочати. ида
ше путемь плачаса.
и г҃ла оувъı мнѣ и ва
ма ꙗко м҃ти ваю ѿ
дани бъıс иноплемени
ку мужю. градъıи же
слезенъ доиде рѣкъı
ѥтеръı. видѣвъ же
воду оубоꙗса. оба о
трочати пренести

л. 59, стб. 1.

взем҄ъ же ѥдино на
рамѹ препл҄ъі рѣкѹ.
оставль дрѹгоѥ
на семь поплѹ (так!). пре
несе же и положи є
на земли. и възвра
тисѧ по дрѹгоѥ. ѥ
гда бъіⷭ посредѣ рѣк
ъі. видѣ лва вземлⷻ
щꙗ отроча и бѣжащⷶ.
видѣвъ же се възвра
тисѧ ко дрѹгомѹ ча
ꙗниѥ своѥ имѣꙗ. и
реⷱ о бл҃гъіи чл҃вко
любець б҃ъ. и се рекъ
пакъі же и видѣ
въ же и то волком҄ъ въ
сх҄ъігтимо. видѣвъ
же чадѣ свои звѣрмⷶ
въсх҄ъіщена. рвѧ влⷶ
съі свои плачасѧ горь
ко. хотѧшесѧ оѹто
пити в рѣцѣ. нъ не
да ѥмѹ б҃ъ тако ство
рити. изиде из рѣ
къі. левъ же въіше пре
пл҄ъівъ рѣкѹ идѧше
в пѹстъіню. несъіи
отроча би҃ѥю (так!) волею.
невреженo. видѣвъ

стб. 2.

же пастѹси отроча но
симо живо. и гнаша съ
псъі. оѹбоꙗв же сѧ левъ
поверже отроча. тако
же и волком҄ъ восх҄ъіще
но. видѣвъ же ратаи
ници. живо отроча[30] но
симо восклıкоша на
нь. он же повергъ отро
ча побѣⷤ. ратаиници[31]
же и пастѹси изъ ѥди
ноꙗ вси (так!) бъіша. и пои
мше отрочати въспи
тѣша ти. сего же[32] ѥоѹ
стафии не вѣдѧше.
но идѧше по пѹти пла
часѧ и г҃лѧ. оѹвъі мнѣ
иногда цвѣтѹщю нъі
нѣ же обнаженѹ[33]. оѹ
въі мнѣ иногда б҃атѹ
бъівшю. нъінѣ же плѣ
ньникѹ. оѹвъі мнѣ и
ногда тма людии слѹ
жаше ми. нъінѣ же ѥ
динъ ѥсмь осталъ ни
поне чадець[34] своѥю и
мѣꙗ. нъ гⷭ҇и гⷭ҇и не оста
ви мене до конца. ни
моих҄ъ слез҄ъ не мози
призрити. помню гⷭ҇и

л. 59 об., стб. 1.

рекшаго та прїати
имаєши напасть ꙗ
ко же иовъ[35]. но се боли и
єва на мнѣ бъı̑. онъ
бо аще имѣниꙗ лише
нъ бъı̑. нъ на своємь
сметиници сѣдаше.
азъ же на странѣ
и земли муку приє
мла. он же прїате
ль имѣꙗше[36] оутѣша
ющи и. моє же оутѣ
шениє чаду на пустъ'
ни отато бъı̑. он же
аще вѣтвии лишен
бъı̑. нъ на корень же
ньска зра оутѣша
шеса. азъ же[37] окань
нъıи ѿвсюду искоре
нь нъ бъıхъ ꙗко трость
в пустъıни бурею
неприꙗзньною ко
либлюса. нъ не[38] ѿве
рзи мене г҃и нс҃е х҃е ра
ба твоєго многл҃ща.
в болезни бо срд҃ца мь
ного гл҃ю. положи г҃и
съхраньниє оусто
мъ моимъ. и двери о
граженъı въ оустѣ

стб. 2.

хъ моихъ. да не оук
лонитса срд҃це моє въ
словеса лукавь
на да не ѿвержен
буду ѿ лица твоє
го. и сице гл҃а въздъı
ханиємь горкъı
ми слезами донде
вси. єтеръı нарича
ємъıꙗ[39] вадисонъ. въ
шедъ же в ню дѣла
ше и взимаше въ де
ньвную (так!) пищю. пожи
въ же в неи многа лѣ
та. оумоли мужа то
ꙗ вси (так!). и оустро҃ша и
да хранить жита[40] и
хъ. взимаꙗ мьзду
свою. и пожи в нихъ
.є҃і. лѣ҃. сн҃а же єго въ
спитана бъı̑ во ино
вси не знающа себе
ꙗко брата ⁘
Навъклин[41] же онъ и
ноплеменьникъ. ве
де жену єоустафьє
ву въ свою землю. бу̑
же сице изволившю
оумре иноплемень
никъ не прикосну

л. 60, стб. 1.

вса ѥи. свободна бо
бѧше. тако воѥваш^а^
иноплеменьници
на римъ и отѧша
многъі странъі. ве
лику же печаль и
мѣ о томъ ц͛рь. и по
мѧну плакиду за
не бѣ боли храборъ.
въспомѧнув же и зѣ
ло дивлѧшеса о и
мѣнии (так!). бъівшимъ
ѥму внезапу. собра
же во^и^ хотѧи воѥва
ти и пекъіса о пла
кидѣ. въпрашаше
кождо ѥго ради жи
въ ли ѥсть или оуме
рлъ. и заповѣда всѣ
мъ сего ради искатъ[42]
ѥго аще живъ ѥсть.
и посла по всему ц͛рь
ству своѥму иска
тъ. и ре^ч^ аще кто обрѧ
щеть и повѣсть мнѣ
вели^ю^ ч͛ть створю ѥму.
и приложю ѥго къ оу
року. воина же два[43]
ѥтера има же ѥсть
имена сице анти

стб. 2.

охъ. и окакии ꙗже
мужаста[44] всегда пла
кидѣ и идоста иска
тъ ѥго. обшедша же
всю землю ту придо
сте въ весь. и мимои
дуща же мѣста та ꙗ
же хранѧше ѥоуста
фии. не вѣдаста же
ни помъіслиста въ
прашати ѥоустафь
ꙗ же издалеча позна
и. и воспомѧнувъ
древнеѥ своѥ жити
ѥ. и начатъ плакати
сѧ и молѧщимсѧ[45] и
вса стекошасѧ. ꙗко
на велико чюдо сии
воина же оутолше
молву. и начаста по
вѣдати людемъ дѣ
ꙗниѥ и видѣниѥ и
храборьство[46] ѥго и
гордъіню ѥго. слъіша
вше же людиѥ пла
кахусѧ глщ͞е. о како
мужь нарочитъ[47] на
имитъ[48] бъі^с^ намъ. то
гда воинъі показа
ста ему грамотъі[49]

л. 60 об., стб. 1.

ц͠рвъı. и оболкоша в ри
зъı поидоша с нимъ
провидѣша вси. онъ
же оутѣшаше и обра
тивсѧ и к ним же и
душим же имъ. повѣ
да како видѣ х͠а и ка
ко бѣ нарено[50] (так!) имѧ ю
му юоустафии въ крь
щеньи. и всѧ повѣда
и приключьшесѧ юму
шедъше же .еі. дними
и доидоша ц͠рѧ. влѣ
зоста же повѣда то
ц͠рю ꙗко обрѣтоста
плакиду. изиде[51] же
ц͠рь въ срѣтение юго.
он же по рѧду въспро
си ѿшествиꙗ юго ви
нъı. он же по рѧду ска
за ц͠рви и всимъ боꙗ
ромъ. о женѣ своюи к͠а
ко в мори оста и о с͠ну
своюю како звѣрми
стравлени бъıста.
бъı͠с же радость вели
ка о обретении юго оу
моли же ц͠рѧ. да пре
поꙗшетсѧ мечемь
и препоꙗсасѧ. ꙗко

стб. 2.

же и преже стратила
тъ бѣ. видѣвъ же во
ꙗ ꙗко не доволни су
ть. противну супо
статомъ. повелѣ ти
книгъı събрати. на
писанъı же бъıша кни
гъı ц͠рѧ. всѧ градъı ри
мьскъıꙗ области. и
доиде написание ц͠р͠ѧ
тоꙗ вси. идеже бѣста
въспитана с͠на юоу
стафьюва. вси же су
щии в тои вси. оба оу
ноша[52] ꙗко страньна.
суща преда и воюмь.
бѣша же възрастомъ
и видѣнием красна
сна зѣло. собранъıм͠ъ
же воюмь всимъ и
приведенъıмъ к во
юводамъ. видѣвъ
же воꙗ оучини ꙗ на
воюводъı. видѣвше
же оуноши краснѣ
иша паче всихъ оучи
ни ꙗ собѣ на службу.
зрѧ же юꙗ таку кра
сну. повелѣ има все
гда съ собо (так!) сѣдати

л. 62, стб. 1.

на трапезѣ. и оутрои
си воꙗ иде на брань.
страну же юже бѣша
отѧли варвари сво
боди. и оны побѣжь.
преиде рѣку нарича
ѥмую идаспага. вни
доша же въ вышнюю
ю страну варьварь
скую и ту побѣжь. и
мышлѧше на дрѹю (так!)
страну ити. б҃ии же
воли водѧщи. иде бѣ
жена ѥго съхраньна
ѿ иноплеменьника
ѿшедши же и ство
ри хыжицю. стрежа
ше же градъ люди тѣ
хъ. пришедъ же стра
тилатъ в ту вѣсь и по
воѥва. и препочи ту
с вои .г҃. дн҃и. случи же
сѧ колимогу стати[53]
ту при вертоградѣ. и
хранѧше и жена ѥго.
оуноши[54] же она обита
ста в хыжю[55] тоꙗ. не
вѣдуще ꙗко мт҃и ѥ
сть. в полудн҃и же сѣ
дѧще начаста весѣ

стб. 2.

довати о младеньствѣ
вѣ своѥмь. запомнѧ
ста бо мало мт҃и же
послушаи ѥю[56]. реч же ста
рѣиши братъ ꙗко азъ
не помню иного развѣ
сего. ꙗко оц҃ь мои стра
тилатъ бѣ. мт҃и же
моꙗ красна бѣ зѣло.
имѣста же два сн҃а.
мене и иного менши
мене. руса власы и кра
сна лицемь зѣло. и по
имша наю изидоша
нощию из дому и влѣ
зоста в корабль с ни
ма. и не свѣмъ[57] камо
идущимъ. ѥгдаже
излѣзохомъ ис кораблѧ.
мт҃и наю не бѣ с нама.
и не вѣмь како в мо
ри оста. оц҃ь же взѧтъ
наю на рамо. и идѧ
ше плачасѧ. и придо
хомъ же на ѥтеру рѣ
ку. и перенесе менша
го брата. а мѧ оста
ви на семь полу[58]. хотѧ
щю же възвратити
сѧ. да мѧ перенесеть

л. 62 об., стб. 1.

левъ пришедъ въсхы
щє мѧ идѧше же паст^м
рь овцини ѿꙗша мѧ оу
лва. и вси въспиташа
мѧ идеже са^м вѣси. а
болѣ сего не вѣдѣ[59]. слы
шавъ же си словеса ме
ншии братъ. въскочи
плачасѧ и гл҃ѧ. тако
ми сила х҃ва братъ м^и
єси ты. помѧнухъ бо
єже ми гл҃а. тако ми
суть сказали иже мѧ
въспитали. ꙗко ѿ во
лка тѧ ѿꙗхомъ и
прим же лобыза и.
слышавше же мт҃и
єю. и познавше ре^ч ну
ю. до кораблѧ и разумѣ
вши. ꙗко оц҃ь єю страт^и
латъ бѣ. въ другыи
же дн҃ь приде жена къ
стратилату. гл҃щи
молюсѧ тобѣ г҃и мои
азъ римлѧнины єс
мь. сущи плѣнена[60] сѣ
мо да доведе[61] мѧ на св^о
ю землю. и сеє и гл҃щи
зрѧше знамениꙗ су
щаго на мужи своє

стб. 2.

мь и познавъ боꙗшесѧ
въпросити и. дерзнувъ
ши же въпроси и. и при
паде к нему гл҃щи мо
лю ти сѧ тобѣ г҃и мои.
не мози прогнѣвати.
сѧ на рабу твою. но
про толко послушаи
мене. и повѣжь ми[62]
древнеє житиє твоє.
азъ бо мню ꙗко ты є
си стратилатъ пла
кида. именовавыи
сѧ въ кр҃нии єоуста
фии. єму сѧ ꙗви х҃ъ
оленемь вѣровавы
и в онь. и въпадавы
и в напасть. поємь
жену свою и обѣ чадѣ
агафиꙗ и феописта.
въсхотѣ же ити въ є
гупетъ. и єгда плава
хомъ в корабли и оуде
ржа мѧ навыклиръ[63].
корабленикъ же мѧ
приведе на сию земл^ю.
свѣдитель[64] же ми є
сть б҃ъ ꙗко ни ты[65] не
оскверни мене до[66] дне
шнѧго дн҃и. аще оу

л. 63, стб. 1.

бо ты ѥси ѥгоже азъ
познахъ знамениѥ.
повѣжь ми тако ми
сила хⷭва. слъıшавъ
же ѥоустафии ѿ неꙗ.
и такоже позна ю.
и възрадовасѧ и въ
сплака велми. и реⷱ
азъ ѥсмь ѥгоже ты
гл҃ши. и въставша
облобъıзасѧ славѧ
ще ба҃. избавльшаго
рабъı своꙗ. ѿ многъı
скорби. реⷱ же ѥмоу же
на ѥго гⷭи мои ѥста ли
сдѣ чада наю. он же
реⷱ звѣрми стравле
на реⷱ ѥи ꙗко погуби.
она же реⷱ похваливѣ
ба҃. да ꙗкоже нама да
сть обрѣстисѧ. та
коже имать дати
нама чада наю. и реⷱ
же ѥоустафии рѣхъ
ти ꙗко звѣрми стра
влени ѥста[67]. реⷱ жена
ѥго к немоу вчера сѣдѧ
щю въ вертоградѣ. слъı
шахъ нѣкъıꙗ оуⷨⷪши
к себе гл҃ща о младе

стб. 2.

нествѣ своѥмь и познⷶ
хъ ꙗко то ѥста сн҃а наю.
та же не знаста себе ꙗ
ко брата ѥста. токмо
повѣстью старѣиша
го брата. аще бо до дн҃е
шнаго дн҃и. нѣсѣ ви
дилъ сего разумѣи ко
лика ѥсть сила хⷭва.
въпроси же реⷱта ти.
призвавъ же оба оуно
ши стратилатъ. въпро
си ꙗ что ѥста что ва сѧ[68]
приключило ѥсть. повѣ
ста[69] же ѥмоу все и позна
ꙗ ꙗко то ѥста сн҃а ѥю.
приим же ѥоустафи
и облобъıза ѥю. тако
же съ слезами хвалѧ
щи ба҃. о славнемь о
брѣтении. ѿ втораго
же чаⷭ до шестаго про
мчесѧ чюдо се по всѣмъ
воꙗмъ събрашасѧ вси
веселѧщесѧ. о обрѣ
тении ихъ паче неже
ли о бъıвшии побѣдѣ.
на варварѣхъ. праздь
ньство же велико ство
ри ѥоустафии. о познⷶ

л. 63 об., стб. 1.

ньи своємь въ другъı
и же годъ призва ба҃
и гласъı похвалнъıꙗ
всъıлаше х҃у. о велице
мь чл҃вколюбии єго.
побежь же всю стра
ну варьскую (так!). възра
тиса с побѣдою ве
ликою обилиє мно
го єго несъıи. и пл҃
ьникъı ведъıи.
оулучи же са даже
не зврати[70] же са є
оустафии с побѣ
дъı оумре ц҃рь тро
ꙗнъ[71]. поставленъ
же бъıс инъ ц҃рь в не
го мѣсто. именемь
андрѣꙗнъ єлинъ.
то такоже луцши[72]
паче всѣхъ цьсарь[73].
древнихъ єго. при
шедшю же єуста
фью с побѣдою стрѣ
те и ц҃рь. ꙗкоже объı
чаи єсть римла
номъ. оувидѣв же
побѣду створиша
обрѣтениє женъı
єго. и чаду єго[74] боль

стб. 2.

ми[75] радовахуса. и
иде въ црквь[76] непри
ꙗзньну[77] жертвъı при
нести идоломъ. въ
лазащу же єму въ
црвь[78] аполонову. и не
вниде с нимъ єуста
фии нъ внѣ ста. при
звавъ же ꙗ ц҃рь реч по
что не пожреши бм҃ъ.
пришедъ с побѣдъı.
достоино тобѣ не по
бѣдъı дѣла. но обрѣ
тениꙗ ради женъı
твоєꙗ и сн҃у моли
тиса бм҃ъ. реч же къ
ц҃рю єустафии. а
зъ х҃у моєму всъı
лахъ. и въслю мл҃т
въı молениꙗ проси
ть. ѿ плѣньникꙗ и
дасть ми жену и съı
на моꙗ. иного же
ба҃ не знаю ни чту
токмо всачьскаꙗ
створшаго словомъ.
тогда повелѣ ц҃рь
изъвреши ѿ чьсти
тоꙗ. стати же пре
д нимъ ꙗко просту

л. 64, стб. 1.

члвку. жену же кего
привести и чадѣ кег°.
тако испытати. ви
дѣвъ же ц҃рь недви
жи^мую вѣру кего. и пов'
лѣ ц҃рь самого и жену
кего и сн҃а кего. и в пу
сти ꙗ къ звѣри. текъ
же левъ и ста близъ
блжн҃хъ. и поклони
ся имъ ѿиде. хо
тя излѣсти[79] изъ и
г҃ралища[80]. тогда ц҃рь
видивъ дивнок се
чюдо. ꙗко не прико
снуся имъ звѣрь. по
велѣ ражещи волъ
мѣдянъ. и воврещи
ꙗ в онь. собраша же
ся вси вѣрнии ѿ кли
нъ мнози. хотяща
видѣти въмѣтак
мыꙗ въ мѣдь[81]. и к
гда придоша и възв*
стиша рукы своꙗ на
нб҃о помолишася гл҃ю
щк. г҃и бж҃е силъ сы вси
мъ невидимъ нам
же видимъ. ꙗкоже
въсхотѣлъ кси послу

стб. 2.

шаи на҃ молящихся
к тобѣ. се бо мл҃тва на
ша сконцася. зане со
вокупихомся и спо
добил ны кси части
ст҃хъ твоихъ. ꙗко три
отрокы въвержени
въ вавилонѣ въ огнь.
и не ѿвергошася тебе.
тако и на҃ сподоби
сконцатися и о
гньмь симь. да при
ꙗти будемъ тобою
ꙗко жертва блгопри
ꙗтна предо тобою.
даи же г҃и всякому
поминающему па
мять нашю. оуча
стик въ цр҃твии не
беснемь твоемь.
ꙗрость же огня се
го приложи на хла
дъ. и сподоби ны да
в немь сконцак
мся[82]. и даи же г҃и да
не разлучатся те
леса наша. нъ да
вкупѣ лягуть. си
че помолшимся[83].
гла҃ бы҃ съ нбси гл҃я

л. 64 об., стб. 1.

бѹди тако ꙗкоже
просите. и боле вамъ
бѹдеть ꙗко многы
напасти притерпѣ
сте. и непобѣжени[84]
бысте. градете в ми
рѣ примете вѣнца
побѣды вашеꙗ. по
циваите[85] въ вѣкы
вѣкомъ за стра
сти ваша. слышавъ
же се ст҃ии с радость
ю предашасѧ огню.
въверженым же въ
огнь. абие огнь оѹ
гасе прославлеше
же ст҃ую тр҃цю. и пре
даша в миръ дш҃а.
и не коснѹсѧ ихъ о
гнь. ни поне власѣх[ъ]
по тыхъ[86] же дн҃ехъ
приде нечс҃твыи цр҃ь
на мѣсто то. и пове
лѣ ѿверьсти мѣдѧ
ныи[87] волъ. да види
ть како сѹть телес[а]
ст҃хъ. видѣвъ же и
цѣла мнѧ ꙗко жи
ви сѹть. изнесъ же
положи на земли.

стб. 2.

дивиша же сѧ вси.
стоꙗще. ꙗко и о вла
сѣхъ не прикоснѹ
сѧ ихъ огнь. свѣ
тахѹ же сѧ телеса
ихъ паче снѣга. оѹ
боꙗвъ же сѧ скверь
ныи цр҃ь ѿиде. лю
дие же възопиша
въистинѹ вели
къ есть бг҃ъ крьсть
ꙗньскыи[88]. то еди
нъ бг҃ъ истиньнъ и
сп҃ъ х҃ъ. иже схрани
ть ст҃ыꙗ своꙗ. крс҃ть
ꙗнѣ же отаи оѹкра
доша телеса ст҃хъ мѹ
ченикъ. и положиш[а]
въ чс҃тѣ мѣстѣ. егда
преста гонение ство
риша храмъ чс҃тнъ.
крс҃тꙗнѣ[89]. и положи
ша ст҃хъ творѧще па
мѧть имъ. мс҃ца се
птѧбрѧ въ .к҃. слав[а]
ще г҃а нашего іс҃а х҃а
емѹже слава чс҃ть
и поклонание оц҃ю
и сн҃ѹ и ст҃мѹ дх҃ѹ и
ны[н] и присно вѣкы ·:·

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Текст публикуется строка в строку, буква в букву, знак в знак, надстрочные знаки (кроме титла) не воспроизводятся. Курсивом выделены фрагменты, пояснение к которым содержится в сноске. Жирным шрифтом выделен текст, написанный киноварью.

[2] **в** выполнена в виде птицы.

[3] Фрагмент намеренно оставлен без словоделения, ср. в Тр. 666: **прїıатъ имъ.**

[4] Ср. в Тр. 666: **Исшедшоу.**

[5] Ср. в Тр. 666: **растрои воа.**

[6] Отдельные места в тексте подчеркнуты и отмечены на полях карандашом или красными чернилами, скорее всего, эти отметки принадлежат И. И. Срезневскому, работавшему над Сильв. и издавшему по нему тексты о Борисе и Глебе: *Срезневский И. И.* Сказания о св. Борисе и Глебе. Сильвестровский список XIV в. СПб., 1860. В данном случае карандашом подчеркнуто начальное **о** в слове **олень** и сделана вертикальная отметка на полях. Отметки И. И. Срезневского — готовый материал для лингвистического исследования.

[7] Последние две строки «упираются» в дыру в пергамене.

[8] Слово подчеркнуто карандашом.

[9] Ср. в Тр. 666: **поути.**

[10] Ср. в Тр. 666: **показа. над рогама.**

[11] Ср. в Тр. 666: **разоумѣи.**

[12] *Указанная и предыдущая строки отчеркнуты на полях красными* чернилами.

[13] Цитата из текста повторена на нижнем поле скорописью.

[14] Указанная и предыдущая строки отчеркнуты на полях карандашом.

[15] Зачеркнуто, точнее, затерто чем-то острым.

[16] Пропущен предлог **въ**: ср. в Тр. 666: **вѣровати въ гъ.**

[17] Ср. в Тр. 666: **ѿпоустї а, рекъ.**

[18] Указанная и предыдущая строки отчеркнуты на полях красными чернилами.

[19] Окончание имени **-фьıа** отчеркнуто карандашом на полях двумя косыми линиями.

[20] Указанная и предыдущая строки отчеркнуты на полях красными чернилами.

[21] Предыдущая строка и часть данной отчеркнуты дважды на полях карандашом. Скорее всего, автора отметок заинтересовало словоформа **буди.**

[22] В слове **речьнуıю** после **ч** красными чернилами над строкой вставлено «е», строка отчеркнута красной линией на полях.

[23] Строка дважды отчеркнута на полях красными чернилами, подчеркнуто красными же чернилами слово **ıеси.**

[24] Ср.: в Тр. 666 здесь читается соответственно: **доколѣ живемъ здѣ.** В данном случае Сильв. ближе тексты редакции Измарагда и КБ: **доколе ждеші** (Син. 199).

[25] Данная строка и предшествующие ей две строки отчеркнуты красными чернилами на полях. Слово **чадѣ** отчеркнуто с двух сторон красными вертикальными линиями.

[26] **ли** подчеркнуто красными чернилами.
[27] Строка отчеркнута на полях красными чернилами.
[28] Слово подчеркнуто красными чернилами.
[29] Слово подчеркнуто красными чернилами и карандашом.
[30] Данная и предыдущие строки отчеркнуты красными чернилами на полях, карандашом подчеркнуто слово **ратаиници**.
[31] Слово **ратаиници** еще раз подчеркнуто карандашом.
[32] Данная и предыдущие строки отчеркнуты красными чернилами на полях.
[33] Данная и предыдущие строки отчеркнуты красными чернилами на полях.
[34] Слово подчеркнуто карандашом.
[35] Слово подчеркнуто карандашом.
[36] Данная и предыдущие строки отчеркнуты красными чернилами на полях.
[37] Данная строка отчеркнута красными чернилами на полях.
[38] Данная строка отчеркнута красными чернилами на полях.
[39] Слово подчеркнуто карандашом.
[40] Слово подчеркнуто карандашом.
[41] Слово подчеркнуто карандашом.
[42] Данная строка отчеркнута красными чернилами на полях.
[43] Данная и предыдущие строки отчеркнуты красными чернилами на полях, их окончания подчеркнуты карандашом.
[44] Слово подчеркнуто карандашом. Ср. в Тр. 666: **слоужааста**.
[45] Большой пропуск текста об узнавании воинами Плакиды.
[46] Слово подчеркнуто карандашом.
[47] Данная строка отчеркнута красными чернилами на полях.
[48] Слово подчеркнуто карандашом.
[49] Данная строка отчеркнута красными чернилами на полях.
[50] Слово подчеркнуто карандашом.
[51] Слово подчеркнуто карандашом.
[52] Слово подчеркнуто карандашом.
[53] Данная строка отчеркнута красными чернилами на полях, слово **колимогү** подчеркнуто карандашом.
[54] Слово подчеркнуто карандашом.
[55] Слово подчеркнуто карандашом.
[56] Слово подчеркнуто карандашом.
[57] Слово подчеркнуто карандашом.
[58] Слово подчеркнуто карандашом.
[59] Слово подчеркнуто карандашом.
[60] Данная и предыдущие строки отчеркнуты красными чернилами на полях, слово **римланинъı** подчеркнуто карандашом.
[61] В слове **доведє** конечная **є** зачеркнута.
[62] Данная и предыдущие строки отчеркнуты красными чернилами на полях, слово **повѣжь** подчеркнуто карандашом.
[63] Слово подчеркнуто карандашом.
[64] Слово подчеркнуто карандашом.
[65] Слово подчеркнуто карандашом.
[66] Части слов, выделенные курсивом, подчеркнуты карандашом.
[67] Слово подчеркнуто карандашом.

[68] Слова разделены вертикальными линиями, проведенными красными чернилами: |ва| сѧ|. Ср. в Тр. 666: **что сѧ приключило есть вама.**
[69] Слово подчеркнуто карандашом.
[70] Слово подчеркнуто карандашом.
[71] Слово подчеркнуто карандашом.
[72] Слово подчеркнуто карандашом.
[73] Слово подчеркнуто карандашом.
[74] Данная строка отчеркнута красными чернилами на полях.
[75] Слово подчеркнуто карандашом.
[76] Слово подчеркнуто карандашом.
[77] Слово подчеркнуто карандашом.
[78] Слово подчеркнуто карандашом.
[79] Слово подчеркнуто карандашом.
[80] Слово подчеркнуто карандашом.
[81] Слово подчеркнуто карандашом.
[82] В слове **сконцаѥмсѧ** **ц** подчеркнуто карандашом.
[83] Данная строка отчеркнута красными чернилами на полях, слово **помолшимсѧ** подчеркнуто карандашом.
[84] Слово подчеркнуто карандашом.
[85] В слове **поциваєтє** **ц** подчеркнуто карандашом.
[86] Ср. в Тр. 666: **трєхъ.**
[87] Слово подчеркнуто карандашом.
[88] В слове **крьстьꙗньскъи** сочетание букв **ꙗнь** дважды подчеркнуто карандашом.
[89] Слово подчеркнуто карандашом.

А. М. Ранчин

РЕПЛИКА К ДАВНЕМУ СПОРУ: КТО ТАКОЙ «СТАРЫЙ ВЛАДИМИР» В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»?

Как известно, в «Слове о полку Игореве» рассказывается о двух исторических временах – времени князей, «дедов», и времени их «внуков». Уже в заглавии памятника присутствует указание на время «дедов». Игорь назван сыном Святослава и внуком воинственного Олега Святославича: «Слово о плъку Игоревѣ, Игоря сына Святъславля, внука Ольгова»[1].

Основа текста – это антитеза «старое время / старые князья – нынешнее время / нынешние князья». К князьям-дедам отнесены «старый Владимир», которого «не львѣ бѣ пригвоздити к горамъ Киевскимъ» (с. 5), и также названный «старым» (с. 3) Ярослав Мудрый (не ранее 980[2]–1054), окончательно вокняжившийся в Киеве в 1019 г. Кто такой «старый Владимир», неизвестно. По одной версии, отстаиваемой, например, А. В. Соловьевым[3], это Владимир I Святославич (ок. 962–1015)[4], князь Новгородский, а затем Киевский (видимо, с 978 г.)[5], креститель Руси (ок. 989 г.). По другой версии, наиболее последовательно защищаемой Б.А. Рыбаковым[6], – это Владимир Всеволодович Мономах (1053–1125), княживший в Смоленске (с 1077 г.) и в Чернигове (фактически, видимо, с 1076 г., формально – с 1078 по 1094 г.) и Переяславле (с 1094 по 1113 г.), а с 1113 г. занимавший киевский престол.

Аргументы сторонников отождествления «стараго Владимира» с Владимиром Святославичем представляются более весомыми. В «Слове...» не названо ни одного события прошлого, совершившегося после смерти Мономаха в 1125 г., но несколько раз упоминаются события или времена после смерти Владимира Святославича. Это княжение его сына Ярослава Мудрого; победа Ярославова брата Мстислава (ум. 1036) над касожским князем Редедей на поединке (1022 г.); вражда между Ярославичами – внуками Владимира и Владимировым правнуком Всеславом Брячиславичем Полоцким (1067–1068), битва на Нежатиной Ниве (1078), в которой Игорев дед сражался

против Ярославовых сыновей, своих дядьев – Изяслава и Всеволода и против Всеволодова сына Владимира Мономаха.

Владимир Мономах, в отличие от Владимира Святославича, не был предком Игоря, его отца и деда. Он был родоначальником линии Мономаховичей, враждовавшей с Ольговичами, и потому торжественное упоминание «Почнемъ же, братие, повѣсть сию от стараго Владимера до нынѣшняго Игоря» (С. 5) едва ли может относиться к Мономаху.

И наконец, более логично назвать «старым» Владимира Святославича, от смерти которого до похода Игоря прошло 170 лет, нежели Владимира Мономаха, скончавшегося за 60 лет до горестного Игорева поражения.

Бесспорно имя Мономаха упомянуто в «Слове...» лишь единожды[7], причем Мономах отнюдь не возвеличивается: «Владимиръ по вся утра уши закладаше въ Черниговѣ», слыша звон славы своего соперника в борьбе за черниговский престол – Игорева деда Олега Святославича[8]. Упомянут также половецкий хан Шарукан, дед Кончака, потерпевший поражение от войск Святополка Изяславича, Владимира Мономаха и Олега Святославича в 1107 г.: узнав о поражении Игоря, готские девы «лелеютъ месть Шароканю» (С. 26)[9]. Вот как об этом событии рассказывает «Повесть временных лет»: «Том же лѣтѣ приде Бонякъ, и Шаруканъ старый и ини князи мнози, и сташа около Лубьна. Святополкъ же, Мстиславъ, Вячеславъ, Ярополкъ идоша на половци къ Лубну, и въ 6 час дне бродишася чресъ Сулу, и кликнуша на них. Половци же ужасошася, от страхане възмогоша ни стяга поставити, но побѣгоша, хватающе кони, а друзии пѣши побѣгоша. Наши же почаша сѣчи, женущи я, а другыѣ руками имати, и гнаша ноли до Хоролоа. Убиша же Таза, Бонякова брата, а Сугра яша и брата его, а Шаруканъ едва утече. Отбѣгоша же товара своего, еже взяша русскии вои мѣсяца августа въ 12, и възвратишася в свояси с побѣдою великою»[10].

Нет никаких оснований полагать, что в «Слове...» победа русичей над Шаруканом ассоциируется именно с Владимиром Мономахом; скорее она воспринимается как успех другого князя – участника битвы – Игорева деда Олега Святославича. В этом упоминании как бы свернута антитеза: «победа Игорева деда над дедом Кончака в прошлом – поражение внука (Игоря) от внука (Кончака) ныне».

История поражений Шарукана должна была для древнерусских книжников напоминать и о деянии Игорева прадеда

и Олегова отца – Святослава Ярославича. Новгородская первая летопись младшего изводам сообщает, что в 1068 г. Святослав пленил Шарукана. Обстоятельства победы Святослава во многом по контрасту напоминают злосчастный Игорев поход: русские решаются на бой, многократно уступая в числе степнякам, Святослав произносит перед битвой речь – мужественную, но исполненную понимания отчаянного, почти безвыходного положения: «Святославъ же собравъ дружины нѣколико, изиде на нѣх 〈...〉. И узрѣша половци идущии вои, пристроиша вои противу. И видѣ Святославъ множество их, рче дружинѣ своеи: "потягнемь, уже намъ нѣлзѣ камо ся дѣти", и удариша в нѣ, и одолѣ Святославъ въ 3-хъ тысящах, а Половець бѣ 12 тысяцѣ; и тако биеми, а друзии истопоша въ Снови; а князь их яша Шаракана въ 1 день ноября»[11].

Теперь же Шаруканов внук Кончак захватил в плен Святославова правнука.

Мнение о том, что для автора «Слова...» победа над Шаруканом ассоциировалась с именем Владимира Мономаха, но никак не с именем Игорева деда Олега Святославича, основано на простой презумпции ключевой роли Мономаха в этом походе, закрепившейся в исторической памяти всего древнерусского общества XII в. Между тем версия о Мономахе – организаторе и вдохновителе всех походов в Степь, представленная в «Повести временных лет», не могла быть обязательной для каждого древнерусского книжника, тем более для составителя «Слова...», очевидно близкого к Ольговичам и, может быть, к самому князю Игорю[12]. Нельзя бесспорно исключить существования не дошедшей до нас летописной традиции, альтернативной «Повести временных лет». Стоит напомнить о гипотезе, согласно которой в XII в. при князе Святославе Ольговиче и его сыновьях велся в Чернигове «семейный Летописец»[13]. Правда, М.Д. Приселков, высказавший это мнение, полагал, что «или Летописец этот не имел никакого начала до 1120 г., или известия, читавшиеся в начале этого Летописца, совпадали с известиями "Повести временных лет", м. б. их сокращая, но не пополняя. Что вероятнее, это второе предположение вытекает из изучения объема этих сведений до 1120 г. у автора "Слова о полку Игореве"»[14]. Однако даже если признать, что в гипотетическом Летописце сообщаемые факты о времени войн Олега Святославича с Владимиром Мономахом и о походах в Степь не разнились с известиями «Повести временных лет», сама оценка событий могла и должна была оказаться иной, порой (как в случае с узурпаци-

ей Мономахом прав на Черниговское княжение) – диаметрально противоположной. Впрочем, сам характер упоминаний о событиях этого времени в «Слове...» не содержит однозначных подтверждений, что автор непременно пользовался текстом, идентичным тексту «Повести временных лет» или являющимся его простым сокращением. По крайней мере, отношение автора «Слова...» к Мономаху не совпадает с тем, которое выражено в «Повести временных лет».

Исследователи, ратующие за Владимира Мономаха против Владимира Святославича, указывают на то, что автору «Слова...» было бы естественнее упомянуть о прославившемся победами над половцами Мономахе, нежели о его прадеде, с половцами не воевавшем и особого мужества не выказавшем. Но Владимир Святославич может возвеличиваться прежде всего как предок – прародитель всех существовавших во время автора «Слова...» княжеских родов и как объединитель всей Русской земли. Мономах же никогда не обладал всей властью над Русью. Кроме того, Владимир Святославич одержал победы над славянскими племенами (вятичами, радимичами), обитавшими на Руси, и над окрестными народами (волжскими болгарами, поляками, хорватами, печенегами, прибалтийским племенем ятвягами). По словам Н. М. Карамзина, «сей князь ⟨...⟩ смирил бунты своих данников, отражал набеги хищных соседов, победил сильного Мечислава (польского князя. – *А. Р.*) и славный храбростию народ Ятвяжский; расширил пределы Государства на Западе ⟨...⟩ населил пустыни, основал новые города ⟨...⟩»[15].

Еще в XIII столетии летописец князя Даниила Галицкого, рассказывая о походе князя вглубь Польской земли, сравнивал этот поход с теми, что когда-то совершил Владимир Святославич: «Иный бо князь не входил бѣ в землю Лядьску толь глубоко, проче Володимера Великаго, иже бѣ землю крестилъ»[16]. А сообщая о походе Даниила и его брата Василька вглубь Чешской земли, книжник замечает, что в эти пределы не вторгались ни знаменитый воитель князь Святослав Игоревич, ни Владимир Святой: «Данилови же князю хотящю ово короля ради, ово славы хотя, – не бѣ бо в землѣ Русцѣй первее, иже бѣ воевалъ землю Чьшьску; ни Святославъ Хоробры, ни Володимер Святый»[17]. Таким образом, Владимир Святославич воспринимается летописцем XIII в. как прославленный князь-воитель (сопоставимый с самим Святославом Игоревичем «Хоробрым»), совершавший далекие походы, – более дальние, чем походы Владимира Мономаха, о котором летописец даже и не вспомнил.

По замечанию Д.С. Лихачева, напомнившего об этих известиях Галицкой летописи, Владимировы «походы были как бы мерилом дальности походов других русских князей»[18].

Правда, в «Слове...» деяния Владимира Святославича не изображены, но все-таки автор «песни», очевидно, подразумевает его, а не Мономаха.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Слово о полку Игореве / Снимок с первого издания 1800 г. гр. А.И. Мусина-Пушкина; Под ред. А.Ф. Малиновского. С приложением статьи проф. М.Н. Сперанского и факсимиле рукописи А.Ф. Малиновского. М., 1920. (Ироическая песнь о походе на половцов удельного князя Новагорода-Северского Игоря Святославича, писанная старинным русским языком в исходе XII столетия, с переложением на употребляемое ныне наречие. М., 1800). С. 1. Далее «Слово...» цитируется по этому изданию; страницы указываются в скобках в тексте.

[2] В определении примерной даты рождения Ярослава Мудрого я следую за А.Ю. Карповым: *Карпов А.Ю.* Ярослав Мудрый. М., 2001. (Сер. ЖЗЛ). С. 14.

[3] *Соловьев А.В.* Политический кругозор автора «Слова о полку Игореве» // Исторические записки. М., 1948. Т. 25. С. 73.

[4] В определении примерной даты рождения Владимира Святославича я следую за А.Ю. Карповым: *Карпов А.Ю.* Владимир Святой. М., 1997. (Сер. ЖЗЛ). С. 17–18.

[5] «Повесть временных лет» приводит другую дату вокняжения Владимира в Киеве (980 г.), но более точны, по-видимому, хронологические выкладки в «Памяти и похвале князю Владимиру Иакова мниха».

[6] *Рыбаков Б.А.* Петр Бориславич: Поиск автора «Слова о полку Игореве». М., 1991.

[7] Сначала С.М. Соловьев (*Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1988. Т. 3. С. 89–91), а затем Б.А. Рыбаков (*Рыбаков Б.А.* 1) «Слово о полку Игореве» и его современники. М., 1971. С. 79–85; 2) Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972. С. 471, 477; 3) Петр Бориславич: Поиск автора «Слова о полку Игореве». С. 10–27) утверждали, что из текста «Слова...» вслед за словами «Почнемъ же, братие, повѣсть сию от стараго Владимера до нынѣшняго Игоря» (С. 5) будто бы выпал фрагмент, повествующий о Владимире Мономахе. Б.А. Рыбаков убежден, что этот фрагмент сохранился в составе древнерусского памятника XIII в. «Слова о погибели Русской земли». Ср. реконструированный Б.А. Рыбаковым будто бы изначальный текст «Слова...»: *Рыбаков Б.А.* Перепутанные страницы: О первоначальной конструкции «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 7–24. Но такое смелое предположение невозможно убедительно обосновать.

[8] Могут подразумеваться как собственно уши, так и воротные проемы, точнее, проушины (сторонники второго толкования – Н.Г. Головин, Д.Д. Мальсагов, В.А. Козырев). См.: *Творогов О.В.* Уши // Энциклопедия

«Слова о полку Игореве»: В 5 т. СПб., 1995. Т. 5. С. 152–154. Фактически эта полемика, по-видимому, неуместна, т. к. для произведения характерна установка на объединение в одной лексеме значений двух омонимов, как это, например, происходит в случае с «мысью/мыслью». См. об этом: *Хазагеров Г.* Формирование фигур и тропов в «Слове о полку Игореве» и «Задонщине» // Филологические науки. 1990. № 3. С. 5; *Николаева Т.М.* «Слово о полку Игореве». Поэтика и лингвистика текста; «Слово о полку Игореве» и пушкинские тексты. М., 1997. С. 21–23. Но независимо от понимания семантики слова «уши», это высказывание, несомненно, содержит пейоративные коннотации, относящиеся к Мономаху. Показательно некоторое недоумение О. В. Творогова, отметившего «неясность образа: почему Мономах – смелый воин и мудрый политик затыкает себе уши жестом испуганного ребенка» (*Творогов О.В.* Уши. С. 153). Единственное приемлемое объяснение – Владимир Мономах не представлен в «Слове...» смелым воином и мудрым политиком.

[9] Принято считать, что здесь говорится о готах, оставшихся в Крыму и на Таманском полуострове после того, как основная часть этого германского племени ушла на запад; готские поселения сохранялись в Крыму на протяжении раннего Средневековья. Господствует мнение, что готские девы симпатизировали половцам. Ср. в пер. О. В. Творогова: «лелеют месть за Шарукана» (Библиотека литературы Древней Руси. СПБ., 1997. Т. 4. XII век. С. 261).

[10] Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., статьи и коммент. Д. С. Лихачева; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. (Сер. Лит. памятники). С. 120.

[11] ПСРЛ. М., 2000. Т. 3. С. 189–190.

[12] См. об этом подробнее в моей книге: *Ранчин А.М.* Вертоград златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях // Новое литературное обозрение: Науч. приложение. Вып. 60. М., 2007. С. 187–190.

[13] *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. (Studiorum slavicorum monumenta. Т. 11). 2-е изд. / Подгот. к печати В. Г. Вовиной. СПб., 1996. С. 91.

[14] Там же. С. 92–93.

[15] *Карамзин Н.М.* История государства Российского. М., 1989. Т. 1. С. 161. Еще М. В. Ломоносов писал о Владимире Святославиче как о правителе, который «[п]о всем делам геройства от защищенного, расширенного и прославленного своего народа справедливо приобрел проименование Великого»; *Ломоносов М.В.* Древняя Российская история... // *Ломоносов М.В.* Записки по русской истории. М., 2003. С. 117.

Ср. характеристику Владимира Святославича известным советским историком: «Владимиру действительно удалось расширить пределы государства. ⟨...⟩ Владимир не только расширяет пределы государства, но и укрепляет связь отдельных его частей»; *Греков Б.* Киевская Русь. М., 2004. С. 568–569.

[16] Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. XIII век. СПб. С. 18.

[17] Там же. С. 67.

[18] *Лихачев Д.С.* Исторические и политические представления автора «Слова о полку Игореве» // *Лихачев Д.С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978. С. 84.

Л. А. Гурченко

НЕКОТОРЫЕ ДОГАДКИ ПО ПОВОДУ «ТЕМНЫХ МЕСТ» В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

(ГОТСКИЕ ДЕВЫ, ДНЕПР СЛОВУТИЧ, ЛАДА И ДР.)

В 1926 г. В. Ф. Ржига в своей работе «Гармония речи "Слова о полку Игореве"» сделал существенное замечание по поводу испорченности текста Слова: «Что касается самого текста Слова, то, по мнению новейших исследователей, которое я целиком разделяю, он не так уже сильно испорчен, как это казалось сначала»[1]. Эти правильные слова высказаны не в качестве убеждения, они имеют под собой объективную реальность.

Нужно признать между тем, что в словосочетании «беша дебрь кисаню» слово «кисаню» так и осталось непонятым в связи с искаженной формой слова и потерей его качества – реального смысла. Поэтому выявить разумное или идею (*Гегель*) в слове или определенном словосочетании памятника и составить правильное понятие о представлении автора и его современников, – тот принцип, вокруг которого должно вращаться намерение исследователя.

До сих пор не сложилось представление о том, какому народу принадлежали «готские девы», что такое «время Бусово» и что это за «месть Шароканю»; неведомым оказалось и содержание, которое современники автора вкладывали в слово «лада»; даже «босуви врани» оказались непроницаемыми.

В том, что представляют собой на самом деле «готские девы», я сторонник В. В. Мавродина и Д. С. Лихачева, которые признавали, «что готы, о которых идет речь, не крымские, а тмутараканские», и Б. А. Рыбакова, который также признавал, что «пребывание готов, начиная с III в. у Азовского моря, хорошо документировано источниками», – несмотря на тщательное и как бы достоверное исследование А. Н. Карсанова о крымских «готских девах»[2]. Это исследование не получило оправдания посредством содержания самого Слова о полку Игореве.

В сю нощь с вечера босуви врани възграяху, у Плесньска, на болони, беша дебрь кисаню, и не сошлю к Синему морю.

У первых издателей «всю нощь». Однако см. в подлиннике здесь же слова Святослава: «...си ночь с вечера одевахъте мя...». Поэтому читать не «всю нощь» (во всю ночь), а «в сю нощь» – в эту ночь.

Переводчики и комментаторы остановились на стилистически нейтральном содержании слов *босуви врани* – серые вороны. Но *бусый*, по материалам В.И. Даля, включает темно-голубо-серый, а *бусеть* – темнеть, чернеть[3]. В Словаре М. Фасмера аналогичные значения: *бусый* – темно-серый, пепельный; *бусеть* – становиться серым, голубым, темнеть[4]. Нейтральное *серый* автором трижды применено к волку. Однако у автора нередко определения имеют стилистически особую окраску в зависимости от обстоятельств. «Нощь стонущи ему грозою»; «седло кощиево»; «веселие пониче»; мирные жители города Римова не просто падают, а в смятении «кричат под саблями половецкими»; русские воины «рыкают акы туры, ранены саблями калеными»; Изяслав Василькович «изрони жемчужну душу из храбра тела»; ветер «веселие (Ярославны) по ковылию развея». Поэтому в тяжелом сне Святослава каркающие вороны в потемках после захода солнца, вечером, не просто серые, а «босуви врани» – темные, мрачные.

У Плесньска, на болони. – «*Pleteno «широкий», – Плетенской / Плетеницкий лиман, или великий луг, заливаемое пространство между Днепром и Конкой (карты Риччи Занони и Исленьева, сюда *У Плесньса, на болони* (Слово о полку Игореве)[5]. *Кисань* – явно искаженное слово (обзор вариантов см.: Словарь-справочник. 1967. С. 183, 184). Объяснения, являющиеся логическим анализом: И.М. Снегирев: река Сань – «къ Саню»; В.В. Макушев, В.Н. Перетц: сань – «змей», поэтому «дебрьски сани». Д.С. Лихачев развил это чтение «сани» как средство перевозки покойников[6]. Но тогда тело Святослава «несоша» в санях для захоронения к Синему морю – не реально.

Предлагаем чтение: *кисань* – искаженное *киньсь, киньс, кинисъ, кинсонъ, киньснъ* «подать, дань» – от греч. census «подать»[7]; «отъ киихъ приемлютъ дани, или кинсъ» (Мф 17: 25; Апракос, 1983. Стб. 50б).

Важный исходный пункт для обоснования чтения *кисаню* как *кин(ъ)сню* от др.-рус. *киньснь* «налог, подать, дань» – это определенный вид грамматической ошибки, «когда переписчиком допущена гаплография (единократное написание): буква, слово, словосочетание, которые в тексте встречаются дваж-

ды, следуя друг за другом, написаны только единожды»[8]. *Кисаню* вместо *киньсню* с перестановкой звука: гласный после *н* перенесен после *с*, а два *н* в слове, следуя друг за другом, написаны только единожды.

Дебрь кисаню (киньсню) – дебръ (дьбрь) «обрыв, ров, горный склон, поросший густым лесом»[9]. Также могила-ров: «...и уподоблюся низходящым в ров» – «...чтобы я не уподобился нисходящим в могилу» (Пс 142: 7. Церк.-слав. и русск. текст).

Кисаню (киньсню) сущ., м. р., ед. ч., д. п. по типу склонения существительных мужского и среднего рода с окончанием в им. п., ед. ч. [ь] или [е] – после мягких согласных. – «Ров дани, налогу».

Без ссылки на эти русские формы греческого слова, обозначающего «подать, дань», до сих пор мы очень слабо представляли себе, какое содержание заключено в «дебрь кисаню». При этом мы должны подразумевать видение сна Святослава целиком, с этим заключительным видением дебри-рва-могилы. И должны знать, что видение сна включает все, что связано со смертью человека и похоронами умершего.

Святослав видит себя умершим, он лежит на тисовой кровати, покрытый черным покрывалом. В это время некие «поганые толковины» справляют похоронный обряд, неизвестный христианским источникам: черпают темно-красное (*синее*) вино покойнику (ср. скифскую похоронную обрядность: «устраивают... угощение, причем подносят и покойнику отведать тех же яств, что и остальным». – Herod. IV, 73), сыплют из колчанов ему на лоно крупный жемчуг и говорят о нем хорошие слова («и негуютъ мя»). В эту ночь громко грают темные, мрачные вороны вблизи его терема.

Только при наличии такого фона можно рассматривать значение словосочетания «дебрь кисаню» как могилу, в которую должны захоронить тело Святослава. Первоначально могло быть «дебрь киньсню» – дебрь (ров) подати, дани смерти, которая берет тело умершего: «Смерть не все возьмет, только свое возьмет» (т. е. плоть)[10]. Однако это не исчерпывает условий истинности выражения «дебрь киньсню». По учению Св. Отцов первых веков христианства, душа умершего человека подвергается в воздушном поднебесном пространстве нападению, мытарствам духов злобы, которые разными способами пытаются доказать, что человек был грешен, поэтому принадлежит им как их дань. Об этих духах злобы сказано, что они «гонители, мытари, сборщики податей», а также «данщики»[11].

Исследователями отмечено, что оригинал «Слова о полку Игореве» испытал заметное воздействие югославянской графики в период так называемого второго югославянского влияния на русскую письменность (XV – нач. XVI в.). Иначе говоря, полагают, что непонятное русскому читателю «кисаню» является нормальным сербским словом «кисанье» – «возбуждение плача» – с окончанием «ю» после мягкого «н'», – «дебрь кисаню», т. е. «дебрь плачу(а)».

Этот вывод П. Вяземского был, к сожалению, поддержан в наше время В. И. Стеллецким, одним из лучших современных переводчиков и комментаторов Слова[12]. И вместо разумного или идеи появилась какая-то абстракция – мрак неведомого Ущелья Кисанского у Плеснеска на пойме, откуда прилетели вещие вороны ко дворцу Святослава и всю ночь каркали там.

Это представление никак не согласуется с событием похорон Святослава в его сновидении: из него никак не усматривается, будто у Плеснеска на пойме располагалась «дебрь плача» – «мрачное Ущелье Кисанское». Кроме того, это нарушает синтаксическую конструкцию описания сна: в нем все действия, связанные с похоронами, даны в прошедшем времени и закончились вместе со сном Святослава. Однако «дебрь плача», как топографический объект, не могла «закончиться» с его сном.

В связи с этим появляется способ объяснить, что значит вторая часть предложения: *и не сошлю к Синему морю.* – Святославу во сне виделась его смерть и приготовление к похоронам в тот момент, когда он думал об организации воинского похода к Синему (Азовскому) морю на помощь Игорю. Но, видя свою смерть, он, естественно, подумал во сне, что не сможет теперь послать к Синему морю. Тут же, после того как он рассказал свой сон боярам, он действительно попытался организовать этот поход к Синему морю.

С учетом сказанного, вполне правдоподобным должен быть перевод второй части последнего предложения из сна Святослава в таком виде: «У Плеснеска на оболоне был ров дани смерти, могила, и не послать к Синему морю».

Се бо Готския красныя девы въспеша на брезе Синему морю. Звоня рускым златом, поют время Бусово, лелеють месть Шароканю. А мы уже дружина жадни веселия.

Готския красныя девы. – Можно считать, что это девы крымских половцев. Свое название готы-половцы могли получить от Крымской Готии. Со времени раннего средневековья в

Крыму была известна архиепископия, а с конца XIII в. митрополия Готская, подчиненная Константинопольскому Патриарху. Крымская Готия известна до середины XV в. Половцы подчинили Готию и получали с нее дань. Причем половецкие кочевья были в непосредственной близости от мест расселения готов в Крыму, которые в конце II в. с берегов Балтики переселились в Северное Причерноморье. И впоследствии, при уходе на Балканы, часть готов, видимо, осела в Крыму[13]. На Руси существовало мнение, что половцы – это готы. Должно быть, в связи с преданием о расселении готов в Северном Причерноморье. Так, например, Герберштейн сообщает: «Русские утверждают, будто половцы – это готы, но я не разделяю этого мнения»[14]. Сказать, однако, в стиле древнегреческого «Здесь Родос, здесь и прыгай» нельзя – крымские половцы не участвовали в походе против войск Игоря, «поскольку они никогда непосредственно с русскими княжествами не сталкивались»[15]. Против Игоря выступили полки приднепровских, донских и поморских половцев. Последние консолидировались с донскими половцами. Их кочевья находились на берегу Азовского моря и Таганрогского залива. Донских и поморских половцев возглавлял хан Кончак из рода Шарукана[16].

И тем не менее «готские девы» – это девы не поморских половцев, как я подумал в моей книге «Русские древности “Слова о полку Игореве”», изданной в 2004 г., и не крымских готов, несмотря на особый интерес, проявленный А. Н. Карсановым к теме крымских «готских дев» в «Слове о полку Игореве» – этому отождествлению мешает направление похода Игоря к Азовскому морю «поискать града Тмутороканя». Эти «готские девы» – девы русских «готов», обитавших в первые века на Таманском полуострове, где, по сведениям исследователей, в 30-х годах IX в. возник город Россия или Руссия в 54 км. от города Тмутороканя (это летописная форма, современная – Тмутаракань. – *Л. Г.*), на месте Голубицкого городища на юго-восточном берегу Азовского моря, и просуществовал до XIV в.[17]

Теперь мало что известно о готах на Таманском полуострове, и все-таки сказать о них кое-что можно, хотя бы то, что в древности Таманский полуостров представлял собой архипелаг островов. В. Д. Блаватский предполагал существование трех островов на месте Тамани: Фанагорийского, Синдского и Голубицкого. А. В. Куликов пришел к выводу, что на Азовском побережье остров или полуостров образовывал Голубицкий

останец коренного берега, северная граница которого проходила в 3,5 км от современного берега (Горлов. 1998. С. 60, 61, 63). В ряде арабских известий Таманский полуостров носит имя «остров руссов», а в русских летописях – «Тмутороканский остров». Византийский хронист X в. Лев Диакон называет Боспор Киммерийский родиной руссов.

Попытка увязать имя «русы» с ругами, которые могли появиться в Приазовье вместе с готами, натолкнулась на неодолимое сопротивление лингвистов и, главным образом, на исследования великого современного лингвиста О. Н. Трубачева, который пришел к выводу, что «переносы (имени *русь*) с севера на юг нам неизвестны, да они и противоречили бы магистральному направлению исторического развития. С Юга на Север была перенесена и расширительно употреблена Русь северопонтийская, таврическая, придонская, приазовская – на Русь славянскую, в том числе днепровскую, и так – вплоть до “Руси” варяжской». «Двинувшись, подобно готам, на юг, руги с V века – на Дунае, то есть в центре Европы, что делало их хорошо известными в тогдашнем европейском мире»[18].

Но мы все-таки не хотим пройти мимо ругов, чтобы обратить на них внимание как на особый случай названия северо-западных руссов от ругов, пусть и не без влияния Юга. При этом опереться на то, как это было, точнее, на то, как это сохранилось в Летописи.

Что говорит Лаврентьевская летопись? *Афетово бо и то колено варязи: свеи, урмане, готе, русь, агняне; галичане, волъхва, римляне, немци, корлязи, веньдици, фрягове и прочие, ти же приседять от запада к полуденью и съседяться с племянем Хамовым*[19].

В отличие от издания Повести временных лет в Памятниках литературы Древней Руси и у Шахматова в Повести временных лет, это предложение построено мной по другой системе соединения слов в предложении: двоеточие поставлено не после слова *колено* или *колено и то: Афетово бо и то колено: варязи, свеи, урмане, готе, русь, агняне..*, а после *варязи: Афетово бо и то колено варязи: свеи, урмане, готе, русь, агняне...* Из перечня народов исключены варяги – это не этнос, а собирательное имя для народов Северо-Западной Европы. Такое отступление от признанного построения предложения проясняет его содержание, и становится понятным, что к варягам отнесены только свеи, урмане, готе, русь, агняне, тогда как волъхва, римляне, немцы, корлязи, веньдици, фрягове и прочие к варягам не относятся. Так и в Летописи сказано: *По тому же (Балтийско-*

му) морю седять (варязи) к западу до земле Агнянски и до Волошьски. И после этого только идет указанный перечень народов, относимых к варягам, и тех народов, которые к ним не относятся, уходя на юго-запад, к племени Хамову. Заканчиваются варяги на «агнянах». По-видимому, это англы Ютландского полуострова. Народ *русь*, таким образом, находится между готами и англами. Сделаем замечание относительно других соседей, показанных в Летописи; они соседят с *русью* и только – это датчане (урманы-норманны) и шведы (свеи). Но в подлиннике Лаврентьевской летописи, имеющей многочисленные пропуски и ошибки, готы пропущены. Они восстанавливаются по другим летописям. К сожалению, это дало повод для недоумения проницательному Шлецеру, и он воскликнул: русь (руссы) «между датчанами и англичанами! Этого быть не может: они здесь вставлены...» Другой случай Шлецера – это заподозренное им «разнословие» в словах «И идоша за море к варягом, к Руси»[20]. Но если заменить «к Руси» на «из Руси», то картина, конечно же, меняется. Появляется намек на среднеднепровскую Русь или еще на более южную Русь, откуда будто бы выселилась эта подозрительная Русь. Бесспорно, что это не противоречит «направлению исторического развития», но не меняет дела в корне: Русь – все равно варяги, размещенные Летописью между готами и англами в соседстве с датчанами и шведами.

Если бы мы поддерживали точку зрения *суетного лучшезнайства* «славян» против «русских», считая «призвание Руси» позднейшей вставкой, и, по остроумному замечанию С.М. Соловьева, пытались вырвать первые страницы нашей Летописи вместе с «призванием Руси», то подлежала бы уничтожению и заключительная часть статьи под 6390 (882) годом: «И седе Ольг, къняжа в Кыеве. И беша у него Варязи и Словене и прочии прозъвашася Русию». А.А. Шахматов сделал примечание к словам «прозъвашася Русию», которое выявляет существенную идею «призвания»: словене, кривичи и прочие прозвались Русью после «призвания». Это примечание меняет форму приведенного летописного предложения и возвращает ему первоначальное и действительное содержание. «вместо "прозъвашася", в Первой Новгородской летописи "и прозвашася", что может быть, первоначальнее»[21]. То есть: «И седе Ольг, къняжа в Кыеве. И беша у него варязи и словене и прочи, и прозвашася русию» (с учетом Лавр. лет. в Памятниках литературы Древней Руси. М., 1978. С. 38. Там вместо «и прочии» написано «и прочи»). А что это значит? Только то, что не следует повиноваться

требованию «славян» вырвать первые страницы Начальной летописи, потому что *и* перед «прозвашася русью» – *это местоимение анафористическое; употребляется без* ***же*** *и с* ***же****. Известный из предыдущего или последующего; тот, этот*[22]. То есть: «И сидел Олег, княжа в Киеве. И были у него варяги и словене и прочие, те, что прозвались русью». Выходит, что по этой причине содержание предложений не позволяет заподозрить в них несуществующий, и без местоимения *и*, смысл, будто бы варяги, словене, кривичи и прочие назвались русью в Киеве, куда они пришли с Олегом. Нет, четко сказано: «те, что прозвались русью» – в смысле: до того еще, в Ладоге или Новгороде.

Ну, и кого теперь признавать под русью в ряду шведов, датчан, готов, англов, если не ругов? И это несмотря на установившийся обычай у исследователей проблемы варягов-руси ставить сторонников этой теории на место указанием на то, что они не оригинальны, потому что «эта догадка имеет почтенный возраст и порядочную историографию».

В конце I в. Тацит знал ругов на Левобережье Одера, готонов (готов) на Правобережье Вислы, венедов на среднем и верхнем течении Вислы. Во II в. готы двинулись из Прибалтики на юг. В составе готского союза двинулись и руги на юг. Но нигде не сказано, что руги вместе с готами пришли в Северное Причерноморье и в Приазовье, в том числе на Таманский полуостров. Однако только через три столетия, к V в., они осели на Среднем Дунае, где в 80-е гг. V в. были побеждены римским полководцем Одоакром, которого тоже считают ругом, и расселены в Италии, где растворились среди местного населения. К VI в. места, где жили руги, и остров Рюген заняли славяне, и на них перешло имя ругов.

И тем не менее мы не стремимся отождествить летописных варягов-русь со славянами с острова Рюген, пришедших вместе с Рюриком по призыву новгородцев. Хотя новгородцы позже обоснованно все-таки стали считать, что «от тех Варяг прозъвашася Русь, и от тех словеть Русьская земля; и суть Новъгородьстии людие до дьньшьняго дьне от рода Варяжьска»[23].

Признавать Рюрика и его братьев этническими славянами из Южной Прибалтики совершенно не обязательно, как не обязательно признавать, что призвали 62-летнего Рорика Ютландского, на котором остановились наши современные историки. Это мог быть 32-летний его племянник с родовым именем Рорик и его двоюродные братья Сивар и Трувар, племянники Рорика Ютландского. Все они были датчане, но в их родословии

были сильные славянские ветви[24]. Но для нас не менее важно другое. Разве не нашел А. В. Назаренко в своих фундаментальных исследованиях латиноязычных средневековых немецких источников, что термин Rugi применялся в западных источниках по отношению к Среднеднепровской Руси, начиная со времени княжения Олега и до XII в., как взятый в эти источники из жизни, а не как чисто литературный термин? В особенности он обращает наше внимание на «памятник уникальный во многих отношениях» – «Раффельштеттенский таможенный устав» 904/6 г., происходящий с территории восточнобаварского Подунавья, где «этноним Rugi был в ту эпоху термином живого языка». В «Уставе» есть упоминание о русских и чешских купцах: «Славяне же, приходящие (в Восточную Баварию, область маркграфа Арбо. – *А. Н.*) для торговли от ругов или богемов...» (далее идет регламентация их торговли. – *Л. Г.*). Словоупотребление «Устава» «указывает на то, что имелись в виду конкретные люди, которые еще носили это название» – Rugi (Э. Цёльнер, отказавшийся от предположения, что этот термин мог быть «антикизацией» реального этнонима «русь». – *А. Н.*)[25].

Теперь снова о готах. Известно, что в середине III в. часть восточных готов осела на Таманском полуострове. И по сведениям источников, это была ветвь готского племени тетракситов (Буданова. 1990. С. 190). Через три столетия, в VI в., византийский историк Прокопий Кесарийский еще знал об этих готах и в своем сочинении «Война с готами» оставил такие сведения: «Рядом с теми местами, откуда начинается устье "Болота" (Азовское море и Керченский пролив. – *Л. Г.*), живут так называемые готы-тетракситы, они немного и тем не менее не хуже многих других соблюдают христианский закон». Более поздние источники о готах-тетракситах не упоминают вовсе[26]. Зато становятся известны русы как обитатели в районе Керчи (Корчев) и Тамани. Опустошительные набеги этих русов в конце VIII в. – нач. IX в. на соседние берега Крыма и Малой Азии хорошо известны по источникам – на город Сурож (Судак) в Крыму, на Амастриду, город в Малой Азии. Главным городом таманских русов был город Россия или Руссия, который упоминается в латинских, византийских и арабских источниках на территории Таманского полуострова, на его Азовском побережье. «Площадь детинца города Россия – по сообщению директора ТМК Афанасьевой А. И. на основании археологических работ Ю. М. Десятчикова и О. В. Богословского – равна 7 га, что намного превышает площадь детинца древнего Чер-

нигова (4 га) и Новгорода Северского (2,5 га). Это свидетельствует о больших размерах города и его значении в древности»[27]. В X–XI вв. население города Руссия / Россия входило в состав Тмутороканского княжества, принадлежавшего сначала киевским, а затем черниговским князьям. Жена Олега Святославича Тмутороканского византийская принцесса Феофания Музалонис, соправительница Олега, на свинцовой печати с ее именем названа «архонтиссой Руссия».

На Таманском полуострове кроме имени руссов долго, по-видимому, сохранялось имя готов за какой-то немногочисленной частью местного населения, как это случилось с крымскими готами. Возможно, в средневековье таманских готов постигла та же участь, что и крымских, которые, по изысканиям А. Н. Карсанова, «смешались с местным населением, и со временем их антропологический тип растворился в местном субстрате»[28].

Но это все теории, которые далеко не всегда имеют успех. А как было в жизни? Бывают же редкие случаи, когда по косвенным данным можно представить, как это было на самом деле. Вот и по поводу готов есть современный «случай из практики»: литовцы до сих пор называют белорусов gudai (гудаи) «готы», хотя о настоящих готах в тех краях более тысячи лет никто и ничего не слышал, и тем более белорусы к готам прямого отношения не имеют. Но главный смысл несут не слова сами по себе, как говорят знающие, а интонация, с которой они произносятся. Литовцы произносят слово «готы» по отношению к белорусам в тоне темной неприязни, а это уже народная память, которую оставили по себе настоящие готы. Но посторонний человек, знающий об этой практике не то слухом, не то духом, скажет, что готы и белорусы – один и тот же народ.

Другой случай из истории словен: «латины» в свое время называли далматских, кроатских и черногорских славян – готами. Так, Фома Архидиакон (1200–1268 гг.), автор Истории города Салоны, рассказывая о старине жителей Далмации, говорит, что они «были злы и жестоки, однако были христиане, но в большом невежестве и в арианской ереси. Их большей частью называют готами, хотя они по свойству имени словенцы»[29]. – Отметим для себя: далматы злы и жестоки, невежественные ариане, и большей частью их называют готами, но на самом деле это словенцы.

А вот сообщение из XV в.: Л. Туберони, писавший в Рагузе и слышавший то же, что и Фома Архидиакон в XIII в., говорит, что «из этого заключить должно, что словенцы и готы один на-

род. И в наше еще время рагузские матроны, в сердцах, служанок словенского племени называют готами»[30]. – Слышите, в сердцах, называют словенок готами. По-моему, достаточно показательные примеры – что тот, что другой – для наших русских «готских дев». А если эти так называемые готы хорошо умели делать свои «русские» ювелирные украшения, вот вам и «русское золото», которым звенят во время ритуального танца, сопровождаемого пением, «готские девы», притом это помимо военной добычи через посредников половцев.

В первые века в местах близ устья Дуная жили некие русы. Об этих русах Епифаний Кипрский (IV в.) показал такими словами: «Уакинф (красный камень) обретается в восточной варварии сюриисцеи (русийской), Скуфия же ее нарицают древнии, страну ту всю Северскую, в которой готы и давны» (даки)[31] (Изборник Святослава 1073 г.). Эта информация Епифания очень редкая и содержательная.

Во-первых, слово «русин» произносилось иногда с перестановкой звуков как «сурин». Об этом свидетельствует и Болгарская переделка Сказания о письменах. Если у черноризца Храбра сказано, что «Персом и Халдеом и Асиреом (было дано) звездочьтение», то в Болгарской переделке вместо «Асиреом» читаем: « Персомь и Халдеомь и Роусомь да(с) звездоучтение»[32].

Во-вторых, «восточную варварию русийскую» древние называют Скифией.

В-третьих, эта «варвария русийская» – Скифия дополнительно названа «страной Северской», что необязательно соответствует географическому понятию «северная», но может обозначать страну славянского племени северов-северян. Ср. Новгород Северский в Курской области по имени славян северов-северян. При этом Скифия, скорее всего, римская провинция «Малая Скифя» на Балканах в области нынешней Добруджи[33], где находился и древний город Томы, т. е. в местах вблизи устья Дуная. Заметим, что готы были ариане, а «готское» вероисповедание было вначале также у некоторых славян.

Показательна еще одна аналогия – римская надгробная надпись из Регенсбурга, расположенного на правом берегу Дуная в Баварии, троим погибшим воинам из племени винделиков, поставленная винделиком Сурином, их отцом. D. M. ET. MEMORIAE MISERRIMORVM. VINDELICIS: HARMOGENIANO ET VICTORI ET. SAVRE. FIL. VINDEL. SVRINVS INFELIX. PATER F. C.[34] – «Теням и памяти несчастных винде-

ликов: Гермогениана и Виктора и Савры, сыновей винделика Сурина, скорбящий отец» (пер. наш. – *Л. Г.*). Скорбящий отец Сурин – это житель Баварии венед Русин. Примечание И.Х. Дворецкого в «Латинско-русском словаре» к слову Vindelici «кельтское племя между Гельветией, Нориком, Альпами и Дунаем» преодолевается мнением двухсотлетней давности. Еще А. Шлецер в свое время согласился с Поповичем, «что все производные от wend, wind означают Западных Славян»[35].

По этой же причине особый интерес вызывает информация, добытая А.В. Назаренко в средневековых латиноязычных немецких источниках на данную тему: «...знаменитый писатель Валафрид Страбон (ум. в 849 г.) знает "со слов веродостойных братьев" о таком далеко не общеизвестном факте, как сохранение остатков богослужения на готском языке «у некоторых скифских народов" в местах близ устья Дуная ("...fidelium fratrum relatione didicimus, apud quasdam Scytharum gentes, maxime Tomitanos, eadem locutione (Gothica. – *А. Н.*) divina hactenus official celebrari")[36]. – "... надежные братья рассказали, что у народа наподобие скифов, преимущественно томитанских, точно такая же божественная беседа (Св. Писание), как у готов, рассадник их почитания (Бога) до сих пор"» (пер. наш. – *Л. Г.*).

Послушаем теперь, что сказал об этих местах старший современник Валафрида Страбона, византийский историк Феофан Исповедник: (Булгары) «увидели местность, хорошо укрепленную: сзади рекой Дунаем, спереди и с боков – ущельями и Понтийским морем. Покорив из живущих там племен славинов так называемые семь родов, северов булгары расселили от начала ущелья Берегава до восточных областей, а на юге и на западе до Аварии – остальные семь родов...»[37]

Как видим, на основании сообщения Феофана, «страной Северской» можно назвать места расселения славянского племени северов-северян недалеко от устья Дуная – «народа наподобие скифов», у которого «рассадник почитания (Бога) как у готов», по сведениям «надежных братьев», сообщивших это Валафриду Страбону. Напрашивается вывод, что у «народа наподобие скифов», наследника готского «почитания», были книги Святого Писания на своем языке. И еще в пользу «русской гипотезы» – это факты, свидетельствующие о том, что в языке славян Подунавья существовало слово «русин» («сурин»), и оно применялось как для названия страны, так и для личного имени.

Тщательное внимание к мелочам в рассуждениях О. Н. Трубачева об имени Русь сделало ясным «несколько темное имя»

народа ***Тоурси***, который Константин Философ в своей речи на диспуте с треязычниками в Венеции 867 г. назвал среди «многих родов», «книгы оумеюща и богу славу въздающа своим языком кождо», между обрами (аварами) и козарами – это ***tur-rus-** или греческие «тавры-росы», племя, жившее к северу от дунайского устья. Тем самым Трубачев оттеснил «готскую гипотезу» «русских» письмен Жития Константина. Возражая, сказал: «Но ведь готов Константин знал отдельно и специально назвал как добрых христиан в перечне народов во время своего венецианского диспута!» И еще: «Связь этнонима ***tur-rus-** и "русских" письмен была, возможно, понятна Константину Философу тогда в Корсуне (Херсонесе), и он мог иметь в виду именно ее в Венеции через несколько лет»[38].

«Ядро традиции» (Х. Вольфрам) киевских русов – это представление об общности происхождения балтийских, новгородских, азовских, дунайских и киевских русов.

Это – известное предание «о призвании»: «идоша за море к варягом к руси».

Это – тесная связь киевских князей с «островом руссов». Так, например, Лев Диакон, сообщая о неудачном морском походе на Византию русского князя Игоря, говорит, что после разгрома его флота греками, он бежал к Боспору Киммерийскому, который он называет родиной руссов. А к сыну Игоря, Святославу, завоевателю Болгарии, византийский император Иоанн Цимисхий обратился с требованием «удалиться в свои области и к Киммерийскому Боспору, покинув Миссию» (Болгарию) (Лев Диакон, 6, 8, 10).

Это – внешняя политика князя Святослава на Дунае, где жили русы, там же на Дунае город Русе. «Одоле Святослав болгаром, и взя город 80 по Дунаеви, и седе княжа ту в Переяславци (современное село Преслав около города Тулча в Румынии на южном берегу Дунная вблизи его рукавов при впадении в Черное море), емля дань на грьцех»[39].

Это – сведения автора Слова о полку Игореве об общности происхождения киевских, азовских и дунайских русов. Так, после поражения войска Игоря на третий день битвы с половцами, когда «тьма свет покрыла» и в русских княжествах, на родине павших воинов, «жены Руския въсплакашась», тут же, почти в один голос с ними, вступают «готские девы» на «острове руссов» и поют о «темном времени»: «И вот готские красные девы запели (во время ритуального танца) на берегу Синего моря (Азовского моря). Звеня русским золотом, поют о време-

ни темном, манят месть Шарукану» (привлекают, зовут месть, которая обрушилась на половцев Боняка и Шорукана в 1107 г. объединенными силами семи русских князей). В ответ на этот сакрально-магический призыв и на готовность бояр отомстить половцам за поражение Игоря, Святослав Киевский в своем Золотом слове стал призывать князей ударить на половцев объединенными силами. А что касается родства киевских руссов с дунайскими руссами, об этом можно узнать из сюжета о возвращении Игоря из плена: «Солнце светится на небесах, Игорь князь в Русской земле. Девицы поют на Дунае. Вьются голоса через море до Киева».

Нельзя при этом не обратить внимание на то, что может способствовать познанию предмета, «готских красных дев», они названы с благородным оттенком – девы, дунайские названы ласково – девицы, а вот половецкие названы в сниженной экспрессивно-стилистической окраске – девки, которых помчали воины Игоря. «Готские» и дунайские, конечно, свои, а вот эти – чужие.

Это разумное понятие о ядре традиции в «Слове о полку Игореве», синонимом которого является идея о единстве Азовской Руси, Киевской, Нижнедунайской и Варяжской Руси, призванной новгородцами, ощущается как внутренний пульс уже в сообщении Патриаршей или Никоновской летописи о совете словен, кривичей, мери и чюди с целью призвания князя: «...поищем и уставем таковаго или от нас, или от Козар, или от Полян, или от Дунайчев, или от Варяг» (ПСРЛ. М., 1965. Т. 9, 10. С. 9). – При этом под «Козарами» подразумеваются не сами хазары, но Азовская Русь на территории Хазарии.

Звоня рускым златом, поют... – «Русское золото» совсем не обязательно то золото, которое половцы награбили во время набега на Русь после поражения Игоря, и даже совсем не то золото, потому что половцы еще не успели получить выкуп за плененных русских и поделить вырученное. А было ли у них вообще время обменять на золото какие-то товары у «готов»? Слишком уж быстро «готские девы» стали кудеситься в это золото и звенеть им во время пения и танца. Скажут, что это золото оказалось у «готов» после ранее совершенных половецких грабежей в русских землях. А что – эти «готы» сидели на своем острове и только ждали результатов половецких грабежей? Они и сами были хороши. Среди награбленного в морских набегах и в результате выкупа у них пленных они имели и «свое» золото, «русское». О том, что русы прода-

вали награбленное соседним народам, имеются известия восточных авторов.

А если эти так называемые готы хорошо умели делать свои «русские» ювелирные украшения, вот вам и «русское золото», которым звенят во время ритуального танца, сопровождаемого пением, «готские девы», притом, помимо военной добычи через посредников половцев.

Эти «готские девы», звеня золотом, поют на берегу Синего моря. Но золотые украшения могут звенеть только во время танца – девы поют и танцуют. Поэтому берег моря, золотые украшения, пение и танец – это обстановка ритуального танца, «одной из наиболее древних форм молитвы, осуществляемой путем имитации "божественных" действий. В процессе танца участники подражали движению солнца, звезд. Относительно значений "танцевать" и "молиться" ср. греч. *pedao* "прыгать, танцевать", но валл. *pedi* «молиться», гот. *plinsjan*, русск. *плясать*, но и.-е.**prek-* "просить, молить"»[40].

Во многих русских заговорах действие происходит на берегу моря, иногда присутствует золото. «Пойду стану благославясь, пойду перекрестясь во чистое поле, во зеленое поморье… три врана… несут трои золоты ключи, трои золоты замки»; «пойду… путем дорогой к синему окиану-морю». Далее идет просьба к «великим помощникам»[41]. А что если и наши девы обращались с определенной просьбой к неким «великим пощникам»?

Поют время Бусово. – Самая невероятная теория о «времени Бусове» та, по которой, начиная с 30-х гг. XX в. под «бусове» в отечественной науке стали понимать Божа, одного из князей славян-антов, побежденного в 375 г. готским королем Винитаром, который был распят на кресте вместе с сыновьями и 70 знатными антами. Все перепуталось здесь, и теперь уже никого не спросишь, почему время события 800-летней давности из истории готов и славян-антов исполнительницами песен, будь это «готские девы» или «половецкие девки», если у них такая длинная память на поражение русских, и это доставляло им удовольствие, названо это время по имени побежденного Божа, а не по имени победителя «винидов» Винитара? А если поют все-таки половчанки, тогда, спрашивается, какое им дело до истории готов, которая каким-то образом еще увязывается с «местью Шароканю»? Пытаясь найти выход, обычно читают «месть Шороканю» не как д. пад., ед. ч. «Шарукану», а как притяжательное «Шаруканову». Этой местью за половецкого

хана Шарукана, деда Кончака, считают разгром ордами Кончака и Гзы полков Игоря. И делается ссылка на поход в 1107 г. объединенных сил семи русских князей на половцев, когда те под предводительством ханов Боняка и Шарукана были разгромлены русскими войсками. Боняк был взят в плен и казнен в Киеве. А вот судьба Шарукана русским источникам неизвестна, в Летописи о нем сказано два слова: «...а Шарукан едъва утече». Не обращают внимания и на слова самого Кончака в Ипатьевской летописи, когда он после беды-победы над Игорем звал хана Гзу на Киев и сказал: «Поидем на Киевьскую сторону, где суть избита братья наша и великый князь нашь Боняк». О Шарукане не было сказано ни слова. Тогда при чем тут месть за Шарукана?!

Ошибкой в расчетах оказалось и предложенное мной в книге «Русские древности “Слова о полку Игореве”», изданной в 2004 г., имя византийского перебежчика к аварам Буса (VI в.), который научил их делать стенобитные орудия. Это умение перешло потом к другим степнякам, Кончак, например, пользовался как раз такими разборными орудиями.

Помните, как сказано о третьем дне битвы, когда Игорь потерпел поражение? «Темно бо бе в третий день... На реце на Каяле тьма свет покрыла: по Русской земли прострошася половци, аки пардуже гнездо...» – Но ведь *бусый* – это не только серый, но и темно-голубо-серый, а *бусеть* – темнеть, чернеть. Вот и поют во время танца-молитвы «готские красные девы» на берегу моря о времени темном, мрачном и «лелеют месть Шарукану».

Лелеют месть Шароканю. – Шароканю – д. пад., ед. ч. «месть Шарокану» а не притяжательное «месть Шароканову». Ср. в Повести временных лет о походе в 1111 г. Владимира Мономаха вместе с другими русскими князьями на половцев: «...и поидоша к граду Шаруканю».

Слово «лелеять», помимо этого предложения, встречается в тексте еще четыре раза: ветер веет, «лелеючи корабли на синем море» (гонит их к пристани, конечно); Днепр «лелеял на себе Святославли носады до пълку Кобякова» (нес их на себе); Днепр, «възлелеи (примани, принеси), господине, мою ладу (Игоря) къ мне» (Ярославна); «О Донче... лелеявшу (влекшего, несшего) князя на влънах». – В четырех этих случаях слово «лелеять» обозначает постепенное привлечение, продвижение к цели морских или речных судов с помощью ветра, моря или рек. Поэтому в пятом случае – а по порядку в первом, «леле-

ют месть Шароканю» – слово «лелеять» едва ли может обозначать «хвалу» (хвалят месть Шаруканову, мол), т. к. у этого слова есть значение, по смыслу близкое к этому пятому случаю: «Вода лелея(ет), да в рот не лезе» (*курское, воронежское*), говорят о воде. – Манит, льстит»[42].

Теперь уже с большей определенностью можно сказать, что готские красные девы, звеня своим русским золотом, исполняют ритуальный танец-молитву на берегу моря, поют о времени темном и, обращаясь к неким «великим помощникам», манят, призывают на головы половцев «месть Шарукану» 1107 г., когда русские князья отомстили половцам Шарукана и Кобяка за разорение русских земель, воюя на них объединенными силами.

Примечательно, что Святослав Киевский, выслушав бояр о событиях битвы Игоря с половцами и «готских девах», в своем Золотом слове призвал князей к войне на половцев объединенными силами. А то, что бояре из окружения Святослава, выражая свою готовность отомстить половцам за Игоря, сказали после слов о поющих «готских девах», что «а мы уже дружина жадни веселея», так понимать это следует именно как готовность их к войне с половцами, и не вставлять слово «только», те будто бы веселятся, а они якобы только жаждут веселья. Причем подразумевалось, видимо, не одно, а два веселья: весело сойтись с половцами и повеселиться после победы. Так, как это сказано в Повести временных лет о походе на половцев в 1103 г. Владимира Мономаха и Святополка: «Наши же с веселием на коних и пеши потекоше к ним (наступали на половцев). Половьци же, видевъше устрьмление Русьское на ся, не доступивъше, побегоша пред Русьскыми пълкы». А после победы сказал Владимир: «...Възрадуимъся и възвеселимъся... яко Господь избавил ны есть от враг наших».

О Днепре Словутицю! ...възлелей господине мою ладу къ мне

Днепре Словутицю. – Для имени «отца» Днепра ***Словуты*** исходной формой была, по-видимому, ***Словун***, как в имени князя славянского племени северов – **Славун**. Эти северы-северяне жили в местах недалеко от устья Дуная, о них упоминает Феофан Исповедник в своей «Хронографии», описывая события 764/765 гг.[43]

Но как вариант этой формы могла быть форма ***Словин*** – ***Славин***, тогда отсюда название *словене – славяне*. С этой точки зрения вызывает особый интерес, в своей наиболее достоверной части, «Ономастикон Мифологиский. Краинския име-

на Божеств, упоминаемых в Поэзии», составленный монахом Маркусом Антонием Падиано, изданный в 1783 г. в Любляне[44]. Читаем: «**Bogina, Slavina: Juno**, – Slavina отождествляется с римской Юноной, супругой Юпитера. Юнона – богиня брака, материнства, женщин и женской производительной силы. Считалось, что каждая женщина имеет свою Юнону, как и каждый мужчина своего Гения[45]. Значение божества-гения ***Словуты – Словуна*** допустимо, полагаем, восстанавливать из аспектов авест. Мантра Спэнта "Святое воздействующее Слово", а значение ***Славун – Славин*** из иранск. Фарн, авест. Хварно.

Мантра Спэнта (Святое Слово). – Иногда персонифицируется как абстрактное божество-гений, ему посвящен 29-й день каждого месяца»[46]: «Хаоме слава и Слову / И праведному Заратуштре» («Яшт», 17, 5); «Молюсь Святой Молитве (*Слову*) чрезвычайно славной» («Видевдат», 19, 16); «Я, Ахура... Слово-Мантру сотворил» («Ясна», 29, 7); «Оно (Слово) наипобедное / И самое целебное» («Яшт», 1, 1, 4).

Фарн, авест. Хварно (Слава). – Божественный персонаж, его сущность: харизма, сакральная сила, связанная с Огнем и олицетворяющая высшее неземное начало. В зависимости от контекста включает понятия «счастье», «удача», «богатство», «добрая судьба», «**слава**», «торжество над врагами». От иранских производных от Фарн-Хварно слав. ****slava***. Свою Славу-Хварно имеют каждая семья, каждый дом, каждое племя и каждая страна[47].

И, наконец, исчерпывающее: «Слово и Слава! Почему эти два выражения так близки в двух древних наречиях, таких различных, как славянский и халдейский? Это указывает на основное свойство человеческого духа в его общем для всех принципе, вместе и научном, и религиозном: Глагол, слово космологическое и его равнозначащие.

Иисус Христос в своей последней таинственной молитве бросает, как всегда, луч яркого света на историческую тайну, которая нас занимает: «И ныне прославь Меня, ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Инн 17:5).

Воплощенное Слово делает тут намек на Свое непосредственное творение, творение, изображенное под именем мира божественного и вечного – Мира Славы...»[48].

Итак, в этом смысле следует отвергнуть нелепость, что название славян связано со славной судьбой, славой этого племени, или, что не лучше, это название связано с тем, что словене-

славяне, будучи «словесные», понимали друг друга, а вот немцев не понимали и называли их «немыми» – немцами.

Тогда вопрос: почему славяне называли восточногерманский народ готов – готами? Мало того, русские источники называют готов отдельно от немцев. Повесть временных лет: «Афетово бо и то колено Варязи: Свеи, Урмане, Гъти, Русь… Немьци…»

Новгородская первая летопись под 1188 г.: «В то же лето рубоша новгородьце Варязи на Гътех (на острове Готланд), Немьце в Хоружьку и в Новотържьце» (конфликт между новгородцами, готами и немцами с применением холодного оружия, и, кстати, здесь определенно сказано, что готы – это варяги, немцы – нет).

Исследуя смысл вышеизложенного, можно сделать вывод о том, что название словене – славяне было связано с божеством-гением, Святым воздействующим Словом, «Словом славным», а также с сакральной силой божественного персонажа *slava.

Славяне в названиях германских племен, которые они назвали «немцами», должно быть, не услышали присутствия божества-гения, сходного по значению с их «Словом славным», не услышали они в чужих названиях и понятия о божественном персонаже, которого сами они называли «Слава» (ср. личные славянские имена, имеющие сакральный оттенок, во второй части которых находится –slav).

Тогда следует принять, что язык соседей-германцев они все-таки понимали, иначе не было бы заимствований в славянский. Но они оказались для славян чужими – «немцами», чего не произошло с готами. В самоназвании готов присутствует божественный персонаж, высшее неземное начало – gutthiuda, что можно передать как «божий народ». Для сравнения: нем. Gott, англ. God «бог». Или, на худой конец, «хорошие, добрые люди» – ср. нем. gut, англ.good.

Правда, тут же приходит на память эпизод из русской былины-скоморошины «Про дурня», который не знал когда что говорить:

Заглянет в подполье,
В подполье черти
Вострологовы,
Глаза – что чаши,
Усы – что вилы,
Руки – что грабли,

В карты играют,
Костью бросают,
Деньги считают,
Груды переводят.
Он им молвил:
«Бог вам в помочь,
Добрым людям!»

«Добрые дела» готов известны. Недаром некоторые из современных любителей древностей, считающих, видимо, себя, в соответствии с подлой, в старинном смысле простонародной, а на самом деле стилизованной, литературной традицией, «добрыми славянами», а остальных «звероломно» нападающими без объявления войны, именуют готов «фашистами».

Говорить и творить – искони были синонимами во всех первоначальных языках, но остались, как синонимы, только в славянском: Слово и Слава, отметил, как было сказано, Сент-Ив Д'Альвейдр.

Думается, что не случайно св. Константин-Кирилл, создав азбуку, принялся переводить для словен сначала Евангелие от Иоанна: «И тогда сложи писмена и нача беседоу писати еваггельскоую: искони бе слово и слово бе оу бога, и бог бе слово, и прочая»[49]. Словенам с их «первоначальным языком» это было доступно и понятно.

Лада. – Три раза в ритуальной песне-плаче Ярославны, манящей, привлекающей Игоря из плена и призывающей Днепр «возлелеять» (доставить) ее супруга-воина (ладу) к ней – звучит слово *лада.*

Первый раз при обращении к ветру: зачем он несет стрелы врагов на своих легких крыльях на ее лады воинов? Второй раз при обращении к Днепру: «...возлелей господине мою ладу къ мне». Третий раз при обращении к солнцу: зачем оно «простре горячюю свою лучю на ладе вои?» Еще один раз это слово встречается в плаче русских жен по своим погибшим и плененным воинам-мужьям: «Уже нам своих милых лад ни мыслию смыслити, ни думою сдумати». Примечательно, что это определение супругов, связанное со словом *лад* «мир, порядок», со словами *ладити, лажу* «мирить», появляется в плаче женщин на фоне военных событий.

Лада (м., ж.) «супруг, супруга». О. Н. Трубачев объясняет из *al-dh-os от *al- «расти» (Фасмер. II, 1996. С. 447). Это объяснение дает возможность вновь обратиться к «Ономастикону Мифологическому» монаха Маркуса Антонио Падиано.

Ladon, Tor, Tork: ***Mars.***[50]

Тор, в герм.-сканд. мифологии бог грома, бури и плодородия. В своих действиях имел воинский аспект.

Торк, митанийско-хеттского происхождения, бог плодородия и растительности.

Марс, вначале бог – покровитель полей и стад, ему был посвящен весенний месяц март. Его считают хтоническим божеством плодородия и растительности, и богом войны. Марс наделялся разными победными эпитетами, и в их числе «хранитель», «умиротворитель»[51]. В древнеримских посвятительных надписях от имени славян-венедов, живших на территории Империи, Лад, Лада, Ладон сохранился в форме Latob от слав. Ладов.

LATOBIO SAC. PRO SALVTE NAM. SABINIANI ET. IVLIAE. BABILLAE. VINDONIA MATER. V. S. L. I. M. «Латобию посвящение. Как поклонение поистине. Сабиниана и Юлия Бабиллы. Виндония мать соорудила по обету»[52] (пер. наш. – *Л. Г.*). Возможно, что Виндоний вернулся невредимый после боевых действий, в которых он участвовал, и мать соорудила посвящение своему племенному Марсу Латобию Хранителю. Известен Марс Латобий как племенной бог латобиков в Норике[53]. Нориков упоминает Нестор в Повести временных лет: «Нарци еже суть словене». О. Н. Трубачев считает, «что Нестор отразил традицию того времени, когда этот первоначально кельтский этноним действительно был перенесен на славян»[54].

Если принять в расчет эти рассуждения, то в переводах памятника следует в слове «лада» оттенять и воинский аспект: «воин-супруг», «воин и муж». «О Днепр Словутич! ...возлелей, господин, моего воина и мужа ко мне». – Тем более что произносится это слово на фоне военных событий. В припевах типа «Ой ладо, ладо!» воинский аспект утрачен, что дало оправданный повод судить о лжебожестве *Лада*.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Ржига В. Ф.* Гармония речи «Слова о полку Игореве» // Герменевтика древнерусской литературы XI–XIV вв. М., 1992. Сб. 5. С. 5.

[2] *Карсаков А. Н.* Готские девы в «слове о полку Игореве» // Герменевтика древнерусской литературы XI–XIV вв. М., 1992. Сб. 5. С. 99 и след.

[3] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 1998. Т. 1. С. 145.

[4] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. 1996. Т. 1. С. 252.

[5] *Трубачев О.Н.* К истокам Руси. М., 1993. С. 11.

[6] *Лихачев Д.С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л.: Художественная литература, 1978. С. 231.

[7] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. 1996. Т. 2. С. 235.

[8] *Мюллер Л.* О принципах реконструкции и перевода Несторовой летописи // Средневековая Русь. М., 2004. С. 63.

[9] Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. М.: Русский язык, 1990. Т. 3. С. 130

[10] *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М.: Художественная литература, 1984. Т. 1. С. 285.

[11] *Иеромонах Серафим (Роуз).* Душа после смерти. М., 1992. С. 68, 70, 72.

[12] *Стеллецкий В.И.* Слово полку Игореве... // Слово о полку Игореве. Древнерусский текст и переводы. М.: Советская Россия, 1981. С. 258.

[13] *Буданова В.П.* Готы в эпоху великого переселения народов. М.: Наука, 1990. С. 72–82; *Карсаков А.Н.* Готские девы в «слове о полку Игореве»... С. 99–109.

[14] *Герберштейн С.* Записки о Московии. Изд-во Московского ун-та, 1988. С. 165.

[15] *Плетнева С.А.* Донские половцы // «Слово о полку Игореве» и его время. М.: Наука, 1985. С. 251.

[16] *Плетнева С.А.* Половцы // Исчезнувшие народы. М., 1988. С. 30, 31.

[17] *Десятчиков Ю.М.* Ст. Голубицкая // Сборник 20 лет музею М. Ю. Лермонтова в Тамани. Ст. Тамань, 1998. С. 8, 9.

[18] *Трубачев О.Н.* К истокам Руси. М., 1993. С. 40, 43, 54, 57–59; 107.

[19] Памятники литературы Древней Руси. М.: Художественная литература, 1978. С. 24.

[20] *Трубачев О.Н.* К истокам Руси... С. 47.

[21] *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Петроград: Издание Императорской Археологической Комиссии, 1916. С. 23, 24, № 2–2.

[22] Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. М.: Русский язык, 1990. Т. 3. С. 436.

[23] *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Петроград: Изд. Императорской Археологической Комиссии, 1916. С. 368, 369.

[24] Подробнее в моей статье «Рорик, Рюген и Новгродские руки» в готовящейся к изданию книге «Потомки Геракла» в издательстве «Алгоритм».

[25] *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 45, 46; 82. 84.

[26] *Карсаков А.Н.* Готские девы в «Слове о полку Игоеве»... С. 101.

[27] *Десятчиков Ю.М.* Ст. Голубицкая // Сборник 20 лет музею М. Ю. Лермонтова в Тамани. Ст. Тамань, 1998. С. 9.

[28] *Карсаков А.Н.* Готские девы в «слове о полку Игореве»... С. 104, 105.

[29] *Венелин Ю.* Древние и нынешние словене. М., 2004. С. 183.

[30] Там же.

[31] *Буданова В.П.* Готы в эпоху великого переселения народов. М.: Наука, 1990.

[32] *Лавров П.А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Труды славянской комиссии. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1930. Т. 1. С. 163, 165.

[33] *Буданова В.П.* Готы в эпоху великого переселения народов... С. 141, 142.

[34] *Венелин Ю.* Древние и нынешние словене... С. 102.

[35] Там же. С. 90, № 1.

[36] *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 63.

[37] *Чичуров И.С.* Византийские исторические сочинения. М.: Наука. 1980. № 300. С. 62; 120, 121.

[38] *Трубачев О.Н.* К истокам Руси... С. 54, 57, 59.

[39] Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. М.: Художественная литература, 1978. В лето 6475.

[40] *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М., 1996. С. 328.

[41] *Даль В.И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1994. С. 36, 37.

[42] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1998. Т. III. С. 247.

[43] *Чичуров И.С.* Византийские исторические сочинения. М.: Наука. 1980. С. 122, № 3001.

[44] *Венелин Ю.* Древние и нынешние словене... С. 145, 146.

[45] Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 679.

[46] Авеста в русских переводах. СПб., 1998. С. 449.

[47] Мифы народов мира... Т. 2. С. 557; Авеста в русских переводах. СПб., 1998. С. 449, 467.

[48] *Сент-Ив Д'Альвейдр.* Археометр. М.: Амрита-Русь, 2004. С. 143.

[49] *Лавров П.А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности: Труды славянской комиссии. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1930. Т. 1. С. 27.

[50] *Венелин Ю.* Древние и нынешние словене... С. 146.

[51] Мифы народов мира... Т. 2. С. 119; 519, 521.

[52] *Венелин Ю.* Древние и нынешние словене... С. 135, 136.

[53] Мифы народов мира... Т. 2. С. 120.

[54] *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. М.: Наука, 2003. 107.

В. И. Максимов

ВЕКА ТРОЯНОВЫ И ВРЕМЯ БУСОВО В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

Понятия *века Трояновы* и *время Бусово* относятся к «темным» местам текста «Слова о полку Игореве» и не встречаются в других памятниках древнерусской письменности. За более чем 200 лет, прошедших со времени первого издания «Слова», этим терминам было посвящено большое количество работ. Однако усилия многочисленных исследователей Памятника пока не привели к достаточно обоснованному, текстологически и исторически, их толкованию. В настоящей работе предлагается толкование этих понятий, не выводящее их за пределы истории Киевской Руси и временные рамки событий, описываемых в Памятнике.

1. Века Трояновы

«Четыре раза упоминается въ сей пѣсни о *Троянѣ*, т. е. *тропа Трояня*, *вѣчи Трояни*, *земля Трояня*, и *седмый вѣкѣ Трояновѣ*: но кто сей *Троянѣ* догадаться ни по чему не возможно», – написали первые издатели «Слова».

Наиболее подробный (и, по-видимому, последний на сегодняшний день) обзор предложенных в XIX и XX вв. версий расшифровки имени Троян и их обстоятельный анализ представлены в работе Л. В. Соколовой[1]. Там же приведена предложенная автором классификация этих версий по направлениям: *историческое*, *мифологическое*, *абстрактное*, *компилятивное* и *негативное*[2]. Позже краткое изложение этого обзора было включено в виде справочной статьи **Троян** в «Энциклопедию "Слова о полку Игореве"»[3].

Однако, несмотря на многочисленность версий, выдвинутых за два столетия, исследователям не удалось прийти к приемлемому толкованию имени Троян, и в настоящее время наиболее популярными остаются две версии, которые обычно и представлены в комментариях к изданиям Памятника и в его объяснительных переводах.

Одна отождествляет Трояна с римским императором Марком Ульпием Траяном (Traianus), жившим в 53–117 гг. и правившим с 98 г. В ее основе лежит знаменитость императора-полководца, при котором Рим максимально расширил границы своего владычества, и возможность приблизиться к тому времени, когда по тексту «Слова» Всеслав «На седьмомъ вѣцѣ Трояни» покушался на киевский престол: седьмой век **после** Трояна, который правил Римом во II в. н. э., соответствует IX в. Однако дотянуться до XI в., когда происходили упомянутые в «Слове» события 1067–68 гг., все-таки не удается. Другая трудность этого толкования заключена в том, что Памятник описывает жизнь Руси, рассказывает о русской истории, *земля Трояни* – это, безусловно, русская земля, и упоминание чужеземных правителей, да еще с таким пиететом, в нем маловероятно, что неоднократно отмечалось противниками этой версии.

Сторонники другой версии считают Трояна русским языческим богом, единственное и довольно невнятное упоминание о котором присутствует в апокрифе «Хождение богородицы по мукам»: «Трояна, Хърса, Велеса, Перуна на богы обратиша». Соответственно, *вѣчи* (века) *Трояни* – века языческие, и седьмой – якобы последний, что связано с некими чудесными свойствами числа 7. Это мнение доминирует в современных изданиях «Слова», несмотря на то что сам апокриф является переводом с греческого, а относящиеся к «седьмому веку Трояни» события приходятся на время уже христианской Руси.

Однако известно, что в старые времена век вовсе не был синонимом столетия (и это касается и той и другой версии). Так, Кирик Новгородец в 1136 г. (всего за 50 лет до похода Игоря) в своем трактате «Учение о числах» писал: «От Адама до настоящего года минуло 6 веков, а ***седьмого века*** минуло 644 года. Тысяча лет составляет один ***век***». Поэтому для современников шел седьмой век, но вовсе не Трояна, а от Адама, и его продолжительность (с 493 по 1492 г.) несопоставима даже со всем временем существования Киевского государства (менее 300 лет). Более того, среди перечисленных в труде Кирика циклов (4, 15, 19, 28, 40, 60, 70, 80 лет, затем 532 г.) 100-летний цикл вообще не упоминается. Так что Игорь вряд ли знал, что он живет в XII столетии. А на бытовом уровне век, как и сейчас, как и в эпоху первого издания Памятника («Я знаю: век уж мой измерен» – «Евгений Онегин»), так и во время создания Памятника

не являлся определенным временным интервалом: «...въ Княжихъ крамолахъ ***вѢци*** человѢкомь скратишась».

Представляется, что история поиска ***Трояна*** является следствием изначально неправильно поставленного вопроса. А каков вопрос – таков и ответ. По-видимому, вместо вопроса «Кто такой ***Троян***?» следует задать вопрос «Кто такая (такие) ***Троянь***?», поскольку в тексте Памятника, по крайней мере в двух случаях употребления, слово по форме окончания отчетливо тяготеет к женскому роду: ***вѣчи Трояни*** и ***На седьмомь вѣць Трояни***[4].

Пытаясь ответить на этот вопрос, вернемся на историческую почву и рассмотрим структуру поколений русских князей, правивших в Киеве. В исследованиях, посвященных «Слову», и различных его изданиях вслед за первыми издателями ее принято рассматривать начиная с четвертого колена Рюрикова – Владимира Святославича[5], как старейшего из князей, упомянутых в Памятнике. Однако история Киевского государства началась не с него. При этом следует отметить некоторую особенность раннего этапа государственного развития. Только начиная с Владимира устанавливается устойчивое **великое** киевское княжение. Игорь и Святослав не были великими князьями киевскими, а Ольга, будучи первой великой княгиней киевской, не является коленом Рюриковым. Что касается Олега, фактического основателя Киевского государства и организатора династии Рюриковичей, то, не будучи связанным с ней генетически, он оказывается вовсе ни при чем. Однако в первые годы Киевского государства от имени Игоря, а затем юной семейной пары Игорь + Ольга, правил именно Олег.

Представляется достаточно естественным, что средневековый автор «Слова» пользовался системой датировки событий по периодам династических правлений – ***векам Тро́яни***, где ***Тро́янь*** – изначальный правящий триумвират: ***Олег*** + ***Игорь*** + ***Ольга***. Причем, понятно, что пока Игорь не был женат, не возникало и династии. Вряд ли автор мог придумать эту систему датировки сам – слушателям было бы непонятно, как и нам. Видимо, она была если не общепринятой, то широко известной в его время. Эта система давала достойное историческое место Олегу и равноценное положение Ольге[6].

Ниже в таблице представлена последовательность правлений в Киеве, соответствующая ***векам Трояни***. Список великих киевских князей составлен по родословным таблицам, приведенным в книге «История СССР с древнейших времен до на-

ших дней»[7] и обычно воспроизводимым в других изданиях, посвященных истории Древней Руси[8]. Последовательность княжений дана в соответствии с датами смерти князей, т. к. только со смертью киевского князя могло формально завершиться великое княжение. Права захвативших власть при живом великом князе всегда считались спорными. Так было, в частности, со Святославом Ярославичем, прадедом Игоря, фактически правившем при брате Изяславе.

Поскольку существуют разные мнения насчет того, кого считать великими князьями киевскими, то всех ***веков Трояни***, возможно, было больше, но это не вредит настоящей концепции, поскольку все связанные с этими расхождениями вопросы относятся к нижней части таблицы, а для анализа рассматриваемых «темных» мест текста Памятника существенна ее верхняя часть, не вызывающая сомнений относительно последовательности правлений вплоть до Всеволода Ярославича.

Естественно считать, что ***первый век Трояни*** завершился со смертью последнего ее представителя – Ольги, хотя это могло произойти и раньше с передачей власти Святославу после смерти Игоря[9].

Всего ***веков Трояни*** от обручения Игоря с Ольгой в 903 г. до фактического распада Киевского государства (последним великим князем киевским был то ли Рюрик Ростиславлич, умерший в 1215 г., то ли Мстислав Романович, убитый на Калке в 1223 г.) оказывается приблизительно 20–25. Многие ***века Трояни*** были довольно коротки – несколько лет, а иногда всего-то один год. В среднем правитель сидел на столе киевском примерно 12–15 лет. Самый долгий век приходится на правление собственно ***Трояни*** – с 903 по 945 либо 969 г.

ТАБЛИЦА КИЕВСКИХ ПРАВИТЕЛЕЙ X–XIII вв.

Порядковый № правления (век Трояни)	**Колено от Рюрика**	**Правители в Киеве**	**Год окончания века**
1	I	***Трóянь***: Олег + Игорь + Ольга	912 \ 945 \ 969
2	II	Святослав Игоревич	972
3	III	Ярополк Святославич (Окаянный)	980
4	IV	Владимир Святославич	1015

Порядковый № правления (век Трояни)	**Колено от Рюрика**	**Правители в Киеве**	**Год окончания века**
5	V	Святополк Владимирович	1019
6		Ярослав Владимирович (Мудрый)	1054
7	VI	Изяслав Ярославич	1078
8		Всеволод Ярославич	1093
9	VII	Святополк Изяславич	1113
10		Владимир Всеволодович (Мономах)	1125
11	VIII	Мстислав Владимирович (Великий)	1132
12		Ярополк Владимирович	1139
13		Всеволод Ольгович	1146
14		Игорь Ольгович	1147
15	IX	Изяслав Мстиславич	1154
16	VIII	Изяслав Давыдович	1161
17	IX	Ростислав Мстиславич	1167
18	X	Мстислав Изяславич	1170
19	IX	Святослав Всеволодович	1194
20	X	Рюрик Ростиславич	1215

Теперь обратим внимание на последнее упоминание Трояни в тексте «Слова»: «***На седьмомъ вѣцѣ Трояни*** връже Всеславъ жребій о дѣвицю себѣ любу». Это упоминание ***Трояни*** в связке с одним из описанных в Памятнике событий, дата которого более точно известна из летописей, подтверждает правильность предположения о том, кого автор называл ***Троянью***. Известно, что Всеславу Полоцкому удалось захватить власть в Киеве в 1068 г.

Смотрим в таблицу: ***седьмой век Трояни*** – правление Изяслава Ярославича. Все сходится. Именно здесь и развивается история Всеслава Полоцкого. Не был ***седьмой век Трояни*** каким-то особенным, «последним языческим», как считал Д.С. Лихачев, либо отражающим какие-то чудесные свойства числа 7, он был просто седьмым по счету периодом правления в Киеве, временем правления великого князя Изяслава (1054–

1078 гг.). Отметим также, что в связи со сложной (лествичной) системой наследования престола на Руси, установленной законом Ярослава Мудрого (от князя – следующему по старшинству брату, т. е. в том же колене, а от младшего брата – старшему племяннику, в следующее колено), в одном колене было несколько великих князей, и ***века Трояни*** не совпадают с коленами Рюриковыми: так, Изяслав, представляющий шестое колено Рюриково, был седьмым правителем киевским.

Соответственно, при первом упоминании ***Трояни***

«...рища въ ***тропу Трояню*** чресъ поля на горы...»

тропа Трояни – это начальный исторический путь русского киевского государства, период его становления. Автор призывает Бояна вспомнить исторические аналоги похода Игоря, тоже, кстати, не всегда удачные.

Следующий раз ***Троянь*** встречается в строках

«Были ***вѣчи Трояни,***
минула лѣта Ярославля;
были плъци Олговы, Ольга Святъславлича».

Автор развивает рассказ об истории Киевской Руси. По контексту здесь ***Троянь*** – олицетворение некоей формы правления, существовавшей раньше, чем наступило время Ярослава Мудрого. Но, по свидетельству Н.М. Карамзина, словом ***вечи*** первые издатели «Слова» заменили слово ***сечи***[10]. Об этом сообщает известный археограф К.Ф. Калайдович: «Карамзин говорил мне, что в подлиннике Песни Игоревой вместо ***вѣчи Трояни*** в двух местах было написано ***сѣчи Трояни***». Так, видимо, и появились ***вечи Трояни*** – не то грамматически сомнительные *века*, поскольку буквально через несколько строк встречаем правильную форму этого слова – «въ Княжихъ крамолахъ ***вѢци*** человѣкомь скратишась», не то *съезды-собрания* как форма множественного числа от *вече*.

То, что в рукописи было написано ***сѣчи***, конечно, знал консультировавшийся у Карамзина В.А. Жуковский, который в своем «Переложении “Слова”» сохранил «сечи Трояновы»[11], подразумевая, видимо, римского императора Траяна. Но позднее исследователи, все более склонявшиеся к упоминанию здесь древнерусского бога Трояна, утвердились в конструкции ***вѣчи Трояни***, ибо если речь идет о боге, то ни о каких его сечах (битвах) речи быть не может. Более того, в последнее время в некоторых изданиях, в связи с тем, что перевод

Жуковского дошел до нас в двух текстуально не совпадающих списках (один – авторский, в котором написано ***сѣчи Трояновы***, другой – писарский, найденный позже в бумагах А.С. Пушкина), стали незаметно править и Жуковского, заменяя в его «Переложении» «сечи Трояновы» на «веки Трояновы»[12].

Однако автор, видимо, упоминает здесь о битвах ***Трояни***, сопровождавших становление Киевского государства – завоевании Олегом многих славянских племен в 882–885 гг., походах Олега на Царьград в 907 г. и Игоря на хазарский Самкерц в 939 г., об ответных действиях хазар – захвате ими Киева, а также о мести Ольги древлянам за убийство Игоря. Все это было в ***первом веке Трояни***. Видимо, не зря эти строки являются вступительными к истории Олега Святославича, знаменитого военными столкновениями со своими родственниками в попытках возвратить отнятые ими у него наследные уделы. В свою очередь, вся небольшая история Олега Святославича, предваряющаяся этими словами, помещена в разрыве описания битвы Игоря с половцами между строками

«Кая раны дорога, братіе,
забывъ чти и живота, и града Чрънигова отня злата стола,
и своя милыя хоти, красныя Глѣбовны, свычая и обычая?»

и

«То было въ ты рати и съ ты плъкы;
а сицеи рати не слышано...»

Это также указывает на то, что должны быть не ***вечи Трояни***, а ***сечи Трояни***:

«Были ***сѣчи Трояни***,
минула лѣта Ярославля

(в последней фразе слышится определенное сожаление: годы Ярослава Мудрого были довольно мирными, поскольку он воевал относительно немного – когда боролся за стол Киевский, когда разгромил печенегов и когда помогал подавить мятеж против своего зятя Казимира в Польше. Зато при нем строились монастыри, переводились греческие книги и создавались законы)

были плъци Олговы, Ольга Святъславлича»,
«а сицеи рати не слышано», – говорит автор.

Более того, выражение *были* ***вѣчи Трояни*** представляется совершенно невозможным, даже бессмысленным, т. к. век собственно ***Трояни*** (Олег + Игорь + Ольга) был один, а об остальных ***веках Трояни*** автор не мог говорить в прошедшем времени – *были*, для него они – летоисчисление, они продолжаются, они – *есть*.

Очередное упоминание Трояни:

> «Въстала обида въ силахъ Дажьбожа внука,
> вступила дѣвою ***на землю Трояню***...» –

никогда не вызывало особой дискуссии. ***Земля Трояни*** – это, конечно же, земля русская, или киевская, т. е. земли, изначально покоренные ***Троянью*** и находившиеся с тех пор под властью киевского князя. И это выражение однозначно исключает возможность трактовки ***Трояни*** как императора Траяна.

Вполне естественно, что, создав новое государство, его основатели (либо их наследники) установили и новую систему летоисчисления. Обычное дело: эра Диоклетиана, годы правления дома Романовых, отсчет лет от Великой Октябрьской революции – именно так и писали в отрывных календарях в советское время. Новая жизнь – новое время. То, что система летоисчисления, отразившаяся в Памятнике, отлична от летописной, представляется вполне естественным: в поэтическом произведении пользоваться календарной датировкой и неудобно, и некрасиво. Подобная летописной конкретизация, встречающаяся в «Задонщине» – «От Калагъския рати до Мамаева побоища лет 160», «Солнце ему на встоцѣ семтября 8 в среду на рожество пресвятыя богородица ясно свѣтить...», справедливо воспринимается как вопиющее нарушение поэтического стиля[13].

Не исключено, что именно строка «***На седьмомъ вѣцѣ Трояни*** връже Всеславъ жребій о дѣвицю себѣ любу» подвигла первых издателей Памятника на исправление ***сѣчи-вѣчи*** в предыдущем сочетании. Это могло быть одним из тех двух мест, про которые говорил Карамзин, где в подлиннике было написано ***сѣчи***. Сначала, в соответствии с контекстом, не вызывающим сомнений, могло быть исправлено оно, а затем и предыдущее – издатели могли принять его за то же словосочетание. Однако, по-видимому, были ***вѣци*** (века) ***Трояни***, были и ***сѣчи*** (сражения) ***Трояни***.

Отметим также, что формула «***На седьмомъ вѣцѣ Трояни*** връже Всеславъ жребій о дѣвицю себѣ любу» означает, что упо-

минаемое в исторической литературе «великое княжение Всеслава» так и не было признано современниками законным. Век Изяслава как был седьмым, так им и оставался еще 10 лет после недолгого сидения Всеслава в Киеве.

Представляется вероятным, что термин ***Троянь*** как обобщенное название первых правителей Киевской Руси вышел из употребления, скорее всего, из-за близости с Троицей христианской – бог-отец, бог-сын, бог-дух. Однако само его существование в тексте «Слова» является дополнительным аргументом в пользу древности Памятника.

2. Время Бусово

В отличие от ***веков Трояни*** неясный термин ***время Бусово*** встречается в Памятнике только один раз:

«Се бо Готскія красныя дѣвы въспѣша на брезѣ синему морю.
Звоня Рускымъ златомъ,
поютъ ***время Бусово***,
лелѣютъ месть Шароканю».

Мнение первых издателей о Бусе было аналогичным их мнению о Трояне: «Кто былъ Бусъ, не извѣстно».

Не рассматривая здесь разнообразные толкования, предлагавшиеся в разное время, отметим, что наиболее распространенная ныне версия трактовки выражения ***время Бусово***, основанная на догадке О. Огоновського, высказаной им еще в 1876 г., утверждает следующее: «Бус – по-видимому, антский князь Бос или Бооз, побежденный в 375 г. готским королем Винитаром (анты – предки восточных славян). Шарукан – половецкий князь, враг Руси. В 1068 г. Святослав Ярославич Черниговский нанес поражение половцам и пленил его, а в 1107 г. Шарукан был разгромлен объединенными силами русских князей. Жестокое поражение потерпел в борьбе с Владимиром Мономахом сын Шарукана Отрок. В 1185 г. хан Кончак, сын Отрока и внук Шарукана, отомстил за бесславие отца и деда, разбив войско Игоря и взяв князя в плен»[14].

В «Энциклопедии “Слова о полку Игореве”»[15] представлены и другие версии, в том числе высказанная относительно недавно автором справочной статьи М.А. Салминой о происхождении термина от названия мореходного судна – *бусы*[16]. Однако, как справедливо указал в обзоре, посвященном термину ***время Бусово*** А. Н. Карсанов: «Все рассмотренные версии сколь “созвучны”, столь и необоснованны исторически. Таким об-

разом, приходится констатировать, что проблема объяснения слов “время Бусово” остается нерешенной»[17].

Заметим, что поиски велись, в основном, в историческом направлении (историческая личность либо предмет с похожим названием). Однако вполне вероятно, что ***время Бусово*** – это не историческая, а календарная отметка. При этом автор Памятника воспользовался календарем созвездий – Зодиаком.

Известно, что греческие астрономы нарисовали первую звездную карту с изображением пути Солнца среди звезд примерно 23 столетия тому назад, в середине III в. до н. э. Началом года в то время считалось весеннее равноденствие, при этом Солнце вступало в созвездие Овна. На основе этого совпадения был построен зодиакальный календарь, связавший времена года с положением Солнца среди звезд. После введения юлианского календаря созвездия распределились следующим образом: с 21 марта по 20 апреля – созвездие Овна (баран), с 21 апреля по 21 мая – созвездие Тельца (бык), с 22 мая по 21 июня – созвездие Близнецов и т. д. – всего 12 зодиакальных созвездий и обозначающих их знаков животного мира, 12 «месяцев». Астрологи используют его и поныне. И этот звездный календарь, и знаки зодиака были известны в Киевской Руси. В знаменитом «Изборнике Святослава 1073 г.» в качестве декоративного убранства на полях разворота в конце рукописи (л. 250 об., 251) изображены знаки зодиака. Рисунки сопровождаются названиями фигур. А в тексте на том же развороте объясняется смысл этих знаков:

а овенъ мца марта ка (21-го) приемлеть слънце

в тельць мѣсяца априля въ кг (23-го)

д ракъ иоуня кд (24-го)

е львъ іоуля въ ке (25-го)

ѕ дѣвица аугуста въ ке (25-го)

з ярьмъ (*весы*) сетебра въ ке (25-го)

н скорпиое октобря ке (25-го)

ѳ стрѣльць ноября въ ке (25-го)

і козьльрогъ декября въ ке (25-го)

іа водолѣиць іенъвуаря въ к (20-го)

ві риба феуавраара к (20-го)».

Текст содержит некоторые отклонения от современных границ зодиакальных месяцев, и в нем, видимо по недосмотру переписчика, пропущен месяц май – Близнецы, присутствующие среди рисунков.

Князь Игорь отправился в поход на половцев 23 апреля, в самом начале месяца Тельца (с 23 апреля – по 23 или 24 мая). Основные события похода Игоря также произошли в том же месяце – 1 мая 1185 г. случилось солнечное затмение, и, по-видимому, 11–12 мая произошла основная, роковая для войск Игоря, битва с половцами.

В древности люди смотрели на небо чаще, чем теперь, и современники знали, что по небесному календарю сражение Игоря с половцами произошло под созвездием Тельца. А по-гречески телец, т. е. бык, называется βους (бус), по-латински – bos. Так же, надо думать, называлось и созвездие – Βους, хотя мы привыкли к другому латинскому названию созвездия – Tauros. Старое название отчасти сохранилось в латинском названии другого созвездия – Bootes (Волопас). Поэтому можно предположить, что это «темное» место текста является датировкой похода и сражения по солнечно-зодиакальному календарю: ***время Бусово*** – месяц Тельца. Употребление автором именно астрологической датировки, видимо, связано с предшествовавшим походу Игоря небесным знамением – затмением Солнца. И по-видимому, ничто не связывает слово ни с «бусыми вранями», ни с «бусыми волками».

Поскольку ***время Бусово*** воспевают готские девы, заметим, что воинственные готские племена, язык которых относился к восточногерманской группе языков, еще в IV–VI вв. пришли в Северную Италию, а затем долго сохранялись в Северном Причерноморье, в том числе в Крыму. Ясно, что, подвергаясь ассимиляции, они впитывали греческую культуру и должны были уметь говорить на общем для этих мест греко-латинском наречии. А культ быка с древнейших времен имел широкое распространение в районах Средиземноморья. В Египте почитался священный бык Апис, в Греции созданы мифы об огнедышащем критском быке и его сыне Минотавре, в Риме – о Юпитере, принявшем образ быка, чтобы похитить Европу (интересно, что в латинском языке существительные Juppiter, Jovis – *Юпитер* и bos, bovis – *бык* образуют отдельную подгруппу по склонению). Под влиянием того же культа, видимо, возникли имя коня Александра Македонского, якобы имевшего голову, по форме напоминающую бычью, Буцефал, и лингвистический термин *бустрофедон* – название стиля письма, воспроизводящего движение быков при вспашке поля (от края до края и обратно). Отголоски этого культа дошли до нашего времени: кто не читал научно-фантастический роман И. Ефремова «Час быка»?

Возвращаясь к распространенной ныне версии о связи термина с поражением князя антов, якобы являвшихся предками восточных славян, еще в IV в. от готского короля, заметим, что она предполагает существование у готов чрезвычайно странного обычая – метить время не именем своего короля-победителя, что было бы естественно, а именем побежденного врага[18]. Да и память у них чрезмерно долгая – 8 столетий прошло. Как от битвы Игоря до наших дней. Неужели за все это время не было других стычек со славянами или русами и больше им нечего было вспоминать? Однако, поскольку сведения о победе готского короля Винитара над антским князем Босом дошли до нас в изложении римского историка Иордана, то вполне возможно, что имя князя антов (Booz, Boz, Box) являлось не антским самоназванием, а было латинизированным именем, означавшим того же быка-Буса. Тогда обе версии, старая и новая, удачно соприкоснутся в этимологии слова ***бусово***.

* * *

Таким образом, есть основания полагать, что кроме известных временных привязок – солнечного затмения 1 мая 1185 г., которое, вообще говоря, авторской датировкой не является, и не очень определенного «Съ заранія ***въ пяткъ*** потопташа поганыя плъкы Половецкыя», в Памятнике есть и другие указатели времени событий, причем основанные на разных способах датировки. Один способ, довольно грубый – династический, указывающий правление, во время которого произошли события. Совершенно обычный способ датировки не только в средневековье – часто указывают: при Николае I, при Александре II, при Хрущеве, при Брежневе. Точность указания – несколько лет или даже десятилетий. Другой, более точный, способ – зодиакально-календарный, соответствующий нашему указанию месяца. Правда, хорошо бы знать год. Но в поэтическом произведении этого и не требуется, потому что ответ на вопрос – когда это было? – практически очевиден: в тот год, когда новгород-северский князь Игорь Святославич ходил на половцев. А вот месяц важен: месяц – это сезон, погода, природный фон.

Весьма существенным следствием предложенной версии является то, что вся история, нашедшая отражение в Памятнике, вся глубина проникновения авторского взгляда в «старое время» не выходит за исторические рамки Киевской Руси. Видимо, придется проститься и с терминами «Трояновы века» и

«время Бусово», используемыми некоторыми историками для обозначения раннего русского средневековья (II–IV в. н. э.)[19], поскольку они восходят к тексту Памятника.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Соколова Л. В.* Троян «Слове о полку Игореве». (Обзор существующих точек зрения) // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1990. Т. XLIV. С. 325–362.

[2] Завершая обзор, Л. В. Соколова изложила собственное видение рассматриваемых наименований: «..."века Трояни", т. е. времена троянов, основателей Киева; "седьмой век Трояни", т. е. седьмой, последний век единой Киевской Руси; "земля Трояня", т. е. земля, основанная троянами, – Киевская Русь и, наконец, "тропа Трояня", т. е. исторический путь трехродового племени полян-троян, во главе с братьями-троянами с полей (равнин) на Киевские горы – место новой Родины». При этом она высказала мнение, что в выражении «На седьмомъ вѣцѣ Трояни връже Всеславъ жребій о дѣвицю себѣ любу» употреблено «не притяжательное прилагательное.., а имя собственное Троянь (не Троян!) в родительном падеже», которое, по ее мнению, было «символическим названием единой Киевской Руси». Там же. С. 360.

[3] *Соколова Л. В.* Троян в «Слове» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 5. СПб.: Изд-во «Дмитрий Булавин», 1995. С. 131–137.

[4] Л. В. Соколова, излагая свою версию расшифровки этого имени, формулирует вопрос: «Что такое Троянь?». Там же. С. 357.

[5] Слово о полку Игореве. Л.: Советский писатель (Б-ка поэта. Большая сер.), 1952; Слово о полку Игореве. Л.: Советский писатель (Б-ка поэта. Малая сер.), 1990; *Робинсон А. Н.* «Автор "Слова о полку Игореве" и его эпоха» (в кн. «800-летие "Слова о полку Игореве"». Сб. М.: Сов. писатель, 1986). Приложение (вкладной лист): Родословная таблица русских князей, составленная М. А. Робинсоном. В книге Б. А. Рыбакова «Петр Бориславич: Поиск автора "Слова о полку Игореве"». (М.: Молодая гвардия, 1991) поколения русских князей отсчитываются от Игоря, при этом Владимир Святославич, естественно, оказывается 3-м коленом (с. 158, 159).

[6] Следует заметить, что попытки определить Трояна как княжеский триумвират (трех братьев-князей) различного состава (Н. Костомаров, Д. Дубенский, Б. Греков, В. Шевчук и др.) либо построить династическую структуру, восходящую к неизвестному родоначальнику Трояну (Г. Шторм, А. Кузьмин), предпринимались в разное время, но не оказались успешными. В первом случае не удавалось достаточно обосновать выбор таких братьев и синхронизовать его с «седьмым веком», во втором – с одной стороны, Троян оказывался отцом Игоря вместо Рюрика, а с другой – в цепочках правителей возникали пропуски, что и отметила в своем обзоре Л. В. Соколова. Там же. С. 334.

[7] История СССР с древнейших времен до наших дней. М.: Наука. 1966. Т. 1–2.

[8] *Гумилев Л. Н.* От Руси до России. М.: ДИ-ДИК, 1997. С. 534–538; *Соловьев С. М.* Чтения и рассказы по истории России. М.: Правда, 1989. С. 758–762.

[9] Провести границу между правлением Ольги и правлением Святослава довольно трудно. С одной стороны, ПВЛ открывает 946 г. заголовком «Начало княжения Святослава, сына Игоря». Ясно, что управление дружиной и ведение войн требовало обязательного мужского присутствия. Отсюда и сватовство к Ольге древлянского князя Мала, и соблюдение ритуала в битве с древлянами, когда еще малый Святослав бросил копье между ушей коня, а воеводы сказали: «Князь уже почалъ; потягнѣте, дружина, по князѣ». С другой стороны, при описании событий, происходивших, пока Святослав подрастал, в ПВЛ, как правило, употребляется формула «Ольга с сыном своим Святославом». Позже, когда Святослав вырос, он ходил в походы на хазар и на болгар, не спрашивая разрешения у матери. Да и крестить Русь Ольге не удалось, потому что Святослава не прельщала христианская вера. Однако при этом Ольга оставалась великой княгиней.

[10] Все разночтения как Екатерининской копии, так и выписок Н. М. Карамзина и А. Ф. Малиновского приведены в кн. Л. А. Дмитриева «История первого издания “Слова о полку Игореве”» (М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 257–266). В некоторых современных изданиях, содержащих древнерусский текст Памятника, в примечаниях указывается: «В выписках из текста “Слова о полку Игореве” в “Истории государства Российского Н. М. Карамзина *сѣчи*”» (см. Слово о полку Игореве. Л.: Сов. писатель (Б-ка поэта. Большая сер.) 3-е изд., 1985. С. 22; Слово о полку Игореве. М.: Книга, 1988. С. 99, 105).

[11] Слово о полку Игореве / Под ред. Н. К. Гудзия. М., 1938; Слово о полку Игореве. Л.: Советский писатель (Б-ка поэта. Большая сер.), 1952; Слово о полку Игореве. Л.: Сов. писатель (Б-ка поэта. Большая сер.). 2-е изд., 1967; Злато слово. Век XII (История Отечества в романах, повестях, документах). М.: Мол. гвардия, 1986.

[12] Слово о полку Игореве. М.: Советский писатель (Б-ка поэта. Большая сер.). 3-е изд., 1985; Слово о полку Игореве. М.: Художественная литература (Классики и современники. Поэтическая б-ка), 1985; Слово о полку Игореве. Л.: Советский писатель (Б-ка поэта. Малая сер.) 4-е изд., 1990; Слово о полку Игореве. 800 лет: Сб. М.: Советская Россия, 1986.

[13] *Лихачев Д. С.* Слово о полку Игореве. Историко-литературный очерк. М.: Просвещение, 1976. С. 156.

[14] Слово о полку Игореве. Л.: Советский писатель (Б-ка поэта. Малая сер. 4-е изд.), 1990. С. 374.

[15] *Салмина М. А.* Время Бусово // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб.: Изд-во «Дмитрий Булавин», 1995. Т. 1. С. 242–245.

[16] *Салмина М. А.* Из комментария к «Слову о полку Игореве» // ТОДРЛ. 1981. Т. XXXVI. С. 228.

[17] *Карсанов А. Н.* К вопросу о «времени Бусово» в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования / Под ред. А. Н. Робинсона. М.: Наука, 1988. С. 222–227.

[18] Эту критическую аргументацию против антского Боза использовали ранее О. Сулейменов и А. Н. Карсанов.

[19] *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987.

Г. П. Чинякова

ИЛЛЮМИНОВАННЫЕ «СТРАСТИ ХРИСТОВЫ» В ДРЕВНЕРУССКОЙ РУКОПИСНОЙ КНИЖНОЙ ТРАДИЦИИ

«Страсти Христовы» – наиболее популярное компилятивное апокрифическое произведение древнерусской литературы позднего периода, посвященное описанию последних дней жизни, страданий и Воскресения Господа Иисуса Христа, а также последовавших за этим событий[1].

В основе повествования лежат как канонические, так и апокрифические источники[2] (например, Евангелие Никодима, известное в древнерусской писменности с XV в. (ГПБ, Соф. собр., № 1264; ГБЛ, собр. Тр.-Серг. лавры, № 145 и др.). В поздних рукописях и изданиях в состав «Страстей Христовых» входят в виде отдельных глав «Послание Пилата к Тиберию» с ответом Тиберия, «Сказание о приходе в Рим Марфы и Марии», «Сказание Иеронима о Иуде предателе», «Слово на Великий пяток Кирилла Туровского» и «Слово о сошествии во ад Иоанна Предтечи» Евсевия Александрийского. В XII–XIII вв. в Чине нощном Святых Страстей Христовых, кроме двенадцати Евангельских чтений, полагалось читать после кондака и икоса на шестой песне канона, вслед за седьмым зачалом Евангелия, апокрифическое Послание Пилата к императору Тиберию, Повесть о прибытии Пилата в Рим и о казни его (см: Орбельская Триодь Постная и Цветная. XII–XIII вв. РНБ. F. п. I. 102. Л. 179–181 об.[3]).

Произведение делится на тридцать две главы. Вероятнее всего, по мнению исследователя О.А. Савельевой, «Страсти Христовы» появились на Украине во второй половине XVI в., впоследствии были переведены на церковнославянский язык и в годы царствования государя Алексея Михайловича попали на Русь[4]. Особенную популярность книга приобрела в среде старообрядцев. Известно, что «Страсти Христовы» читались в Великую Пятницу Страстной недели[5].

Смысловое ядро ранней редакции произведения (Вяз. Q. 35), выделенное О.А. Савельевой в результате текстологи-

ческого исследования, начинается с повествования о сговоре архиереев и заканчивается Распятием Господа Иисуса Христа[6]. Известны белорусские списки «Страстей Христовых» XV (Q. I.391) – XVII в. (ГИМ. Синод. Собр. № 435), представляющие собой перевод с польского или латинского языка[7]. Как белорусский, так и украинский тексты восходят к одному источнику. Существует русский перевод белорусского текста, а также перевод с позднего греческого оригинала конца XVII в., осуществленный в Московском Чудовом монастыре (ГИМ, Синод. собр., № 203 и др.)[8].

Наибольшее распространение «Страсти Христовы» получили во второй половине XVII – конце XVIII в. В XVIII–XX вв. книга неоднократно издавалась старообрядцами, несомненно, по рукописям[9]. Существует целый ряд цельногравированных листов, посвященных Страстному циклу, множество лицевых рукописных книг, рукописей с вплетенными или вклеенными гравюрами. Количество миниатюр в рукописной традиции XVII–XVIII вв. варьировалось от тридцати двух (или несколько меньше), по количеству глав, до ста и более.

Несмотря на то что первые цельногравированные издания появились на Руси в середине XVII в., русские люди были знакомы с отдельными западными гравюрами уже в XVI в[10]. В XVI в., при царе Иоанне Васильевиче Грозном, иконники Московских Кремлевских художественных мастерских, работавшие под руководством митрополита Московского Макария, использовали композиционные решения западных художников: Михаэля Вольгемута, учителя А. Дюрера; самого Альбрехта Дюрера; нюрнбергского кляйнмастера Георга Пейнца, ученика А. Дюрера; Ганса Гольбейна младшего, Луки Кранаха, Адриана Коллерта[11] и других художников. Мастера скриптория митрополита Макария, выполняя государственный заказ на живописное оформление огромного книжного свода, должны были иметь доступ к европейской гравюре (как в книгах, так и в отдельных гравированных листах, известных, в основном немецких мастеров) из библиотек царя и митрополита[12]. Легко увидеть, сравнивая гравюры из «Нюрнбергской хроники» Хартмана Шеделя 1493 года с миниатюрами Летописного свода, влияние Хроники на изображение русской городской архитектуры, так же как иконографию гравированных «Страстей Христовых» западных мастеров на страстные сюжеты в русских иллюминованных рукописях.

С расширением торговых связей Московского государства с Европой в середине XVII в., особенно при царе Алексее Михайловиче, на Руси широко распространились европейские книги, цельногравированные издания и отдельные гравированные листы. Европейская гравюра служила образцом для миниатюристов, в 1660-х гг. появились гравюры на меди, исполненные Симоном Ушаковым и Афанасием Трухменским.

Большую роль в распространении и развитии гравированных изданий играл Московский Чудов монастырь, который представлял собой в конце XVII в. крупный просветительский центр с большой библиотекой, собственной школой переводов (гравированные иллюстрации Леонтия Бунина, Василия Андреева в рукописных книгах иеромонаха Евфимия Чудовского, иеромонаха Кариона Истомина, Чудовского)[13].

В конце XVII–XVIII в. в России имели самое широкое хождение серии гравированных листов, восходящие к лицевым гравированным Библиям XVI–XVII вв. немецких и голландских мастеров, особенно к Библии Пискатора. Так, известная малая серия гравюр по металлу XVII в. «Страсти Христовы», в восьмую долю листа, включает в себя 14 гравюр анонимного мастера (по мнению О.А. Белобровой, Леонтия Бунина)[14] и два изображения в овалах или рамках барочных форм: Господа Вседержителя и Божией Матери с монограмой Захария Самуйловича («*ZS*»). Иконография Богородицы варьируется: иногда можно встретить образ Богоматери в молении (Деисусной), чаще – Умиление (со скрещенными на груди руками), либо «Воплощение» («Знамение»).

Кроме того, существовали серии XVIII в. в шестнадцатую долю листа, включающие 16 гравюр (Ровинский, III, № 867, 868. ГИМ. Муз. 3189. 4.), 10 гравюр (XVIII–XIX вв.). В XVIII в. (по мнению О.А. Белобровой, не позднее первого десятилетия) на основе Библии Пискатора мастер Леонтий Бунин создал серию гравюр из 22 листов. В 1743 (1746)[15] г. гравер Мартин Нехорошевский выпустил «Страсти Христовы с Апокалипсисом» из 32 изображений Страстного цикла в восьмую долю листа, представляющие собой зеркальный перевод гравюр Библии Н. Висхера (гравер П.Х. Схют) 1659 г.

Кроме русских переводов, широко известны были западные издания XVI–XVII вв.: Евангелие Иеронима Наталиса с гравюрами Иеронима Вирикса, изданное в Антверпене в 1595 г., Библия Н. Пискатора, издававшаяся в 1639, 1643, 1646, 1650 и 1674 г.; Библия Маттеуса Мериана 1627 г., Би-

блия Ектипа, Кристофора Вайгеля, Аусгсбург 1695 г., а также иные западные издания лицевой Библии XVI–XVII вв.[16]. Количество гравюр на сюжеты Страстного цикла колебалось от семи (Библия. Майнц. 1556. В восьмую долю листа) до 37 (Малая серия «Страстей Христовых» А. Дюрера 1509–1511 гг.).

Серия из 37 гравюр на дереве А. Дюрера «Малые Страсти», опубликованная с сопроводительными латинскими стихами Бенедикта Келидония в 1511 г., была особенно популярна и многократно копировалась. Тема «Страстей Христовых» проходит через все творчество художника. В 1493 г. печатником Иоганном Грюнингером был издан Молитвенник с гравюрой А. Дюрера «Распятие с предстоящими Богородицей и апостолом Иоанном»[17]. Около 1495 г. вышла серия из четырех гравированных листов «Страсти из Альбертины», приписываемая А. Дюреру. С 1496 по 1511 г. (опубликованы в 1511 г.) были созданы двенадцать гравюр на дереве, т. н. «Большие Страсти», многократно копировавшиеся и цитировавшиеся другими художниками. Около 1495 г. А. Дюрер создал отдельные листы: «Большое Распятие» и «Большое Оплакивание», около 1502–1503 гг. «Голгофу» (или «Малое Распятие»), в 1510, 1516, 1516–1520 гг. – композиции «Христос на кресте с предстоящими», в 1523 – Тайную вечерю. С 1507 по 1512 гг. вышла серия гравюр на меди «Малые Страсти» из 16 листов[18].

Гравированные листы Страстного цикла А. Дюрера, прямо или опосредованно, через копии либо цитаты его произведений были известны на Руси уже в XVI в. Можно утверждать, что так же, как мотивы Дюреровского Апокалипсиса через посредство западных гравированных изданий нашли свое продолжение и развитие в иконографии Русского Апокалипсиса XVI–XVIII вв., Страстной цикл того же мастера повлиял на иконографию Русских Страстных композиций XVI–XVII вв.

Влияние, оказанное гравированными изданиями на творчество русских миниатюристов и иконописцев, было огромным. Ростовские, ярославские, костромские мастера XVII в. использовали до двадцати и более композиций Страстного цикла Лицевых западных Библий. Например, в росписях церкви Воскресения Христова Ростовского Кремля 1670 г. использовано двадцать шесть композиций на тему Страданий Господа Иисуса Христа[19]. Страстной цикл, иконография которого восходит к Библии Пискатора, включен в росписи церкви во имя св. апостола Иоанна Богослова в Вологде 1692 г. Создавались и другие развернутые циклы на сюжеты Страстей Христовых

(например, в церкви во имя Введения во храм Пресвятой Богородицы, что в Барашах[20], во имя святителя Григория Некесарийского, что на Большой Полянке 1668 г. [21] и др.) Известно, что в 1689 г. в комнаты царицы Натальи Кирилловны мастером Петром Энглесом было написано 15 картин на темы «Страстей Господних», стенные композиции на темы сюжетов Страстного цикла были и в комнатах царевны Екатерины Алексеевны. «Господни Страсти» – «один из самых уважаемых предметов живописи в конце XVII столетия»[22]. Мастером Оружейной Палаты Василием Познанским в 1681–1682 гг. были изготовлены иконы-аппликации Страстного цикла (например, «Се Человек», «Тайная вечеря»).

Однако существующая древнерусская иконописная традиция в большинстве случаев переплавляла опыт западных художников, используя знакомые иконные композиции. Иконографические схемы голландских и немецких мастеров служили для создания новых сюжетов. Преображенные древнерусскими иконописцами западные композиции, в свою очередь, через иконные изображения, фресковые росписи могли оказывать влияние на работу миниатюристов-книжников.

В собрании отдела редкой книги Государственной Третьяковской галереи хранится замечательная лицевая рукопись «Страсти Христовы» (Инв. № – К 1884, создана не ранее 40-х гг. XVIII в.), которая первоначально находилась в библиотеке Музея Московского Симонова монастыря. Основное ядро текста дополнено не только сюжетами из апокрифических Евангелия Никодима, «Послания Пилата к Тиберию» с ответом Тиберия, «Сказания о приходе в Рим Марфы и Марии», включенных в состав печатных «Страстей Христовых», но и из «Слова о том, как осудила Марфа Пилата», а также отрывками из сочинений Иосифа Флавия[23], скорее всего, в одной из редакций Хронографов XVI–XVII вв. Так появились миниатюры, отображающие сцены Знамений гибели Иерусалима (появление кометы, подобной мечу, таинственный свет в храме в празднование Пасхи и внезапно открывшиеся тяжелые храмовые врата, явление огненного небесного воинства над Иерусалимом и др. – л. 104–108), сюжеты из повествования об осаде и разрушении Иерусалима. В течение всего XVII в. дополняется и изменяется состав второй редакции Хронографа. Расширился состав новозаветных статей, авторами использовались новые источники, появились распространенные сказания о Страстях Господних (например, «О снятии тела Иисусова со креста

и о плаче Богородицы». Плачи Пресвятой Богородицы были очень разнообразны и широко распространены в древнерусской письменности)[24].

В памятнике из собрания Третьяковской галереи главная часть миниатюр Страстного цикла отсутствует, в основном, сохранились изображения, посвященные событиям, происходившим после Воскресения Христова. Хотя иконография изображений восходит к западным образцам, дошедшие до нас миниатюры наиболее близки гравюрам Страстного цикла, исполненным на основе Библии Пискатора особенно популярным в XVIII в. мастером Леонтием Буниным, например, л. 11 – «Падение стражников в Гефсиманском саду». Сцены встречи Христа с Пилатом и царем Иродом могли быть использованы для изображения встреч кесаря Тиберия с женами-мироносицами и свидетелями чудес Христовых. Особенно интересно, что композиция «Умовение ног апостолам» (л. 1) точно копирует одноименную гравюру А. Дюрера из цикла «Малые Страсти» 1509–1511 гг.[25] Источник копирования миниатюры «Умовение ног апостолу Петру» из рукописного памятника ГТГ пока не определен, хотя он явно восходит к прямому повторению гравюры А. Дюрера[26].

Иллюстрации истории гибели Иерусалима является редкостью. Нам встретились подобные изображения лишь в лицевой рукописи «Страстей Христовых» первой половины XVIII в. из собрания РГБ (Ф. 37. № 286, л. 92 об., 94 об., 95 об., 96 об., 97 об., 98 об., 99, 100, 116 об.), которая либо восходит к тому же образцу, что и рукопись из ГТГ, либо, скорее всего, написана той же рукой. О возможности создания миниатюр обеих рукописей одним мастером, говорит характерная манера изображения, сходство композиций (РГБ: Л. 36, 70 об., 80 об., 82 об., 83 об., 85, 86, 89 об., 102 об.,105 об., 106 об., 109 об., 111, 90. ГТГ: Л. 11 об., 73 об., 76 об., 90 об., 96 об., 97 об., 100 об., 30 об., 113 об., 26 об., 101 об.). Водяные знаки на бумаге обеих рукописей совпадают (Pro Patria, БАГ, вензель Гончаровых, 1740–1750-х годов. Клепиков. 1959. № 80; 1978. № 79). Изображение казни иудеев римскими воинами можно увидеть также в рукописи РГБ 1742 года (Ф. 178. № 8435, л. 183 об.).

Кроме того, изображения знамений гибели Иерусалима можно соотнести с миниатюрами Хронографического (2) тома Лицевого свода 1570–1580 гг. (БАН) в Хронике Георгия Амартола и в Истории о взятии Иерусалима. О катапетасме: л. 906 об. (№ 1568), л. 1270 об. (№ 2214); знамения гибе-

ли Иерусалима: л. 947 – свет в жертвеннике в праздник опресноков (№ 1639), л. 1366 (№ 2361); копьевидная звезда-комета (№ 1640), л. 1365 об. (№ 2360); открывшиеся восточные врата (№ 1641), л. 1367 (№ 2363), л. 948 – Небесная битва (№ 1642), л. 1368 (№ 2365), пророчество Иисуса, сына Анана (№ 1643), л. 1368 об., 1369 (№ 2366, 2367), корова-юница родила агнца (№ 1644), л. 1366 (№ 2362).

По мягкому переливчатому колориту памятник из ГТГ напоминает необычайно красивую лицевую рукопись первой четверти XVIII в. из собрания РГБ (Ф. 152. 95), отличающуюся тонким рисунком.

Состав миниатюр рукописи из собрания ГТГ указывает на то, что их автор был хорошо знаком с книжной культурой своего времени, по всей вероятности, рукопись создана в Москве. Миниатюры восходят к не выявленному пока печатному образцу. Имитируя западную гравюру, художник нанес по форме характерную штриховку, затем рисунок был раскрашен по штриховке. В иконографии и стиле миниатюр чувствуется влияние барокко. Произведение не относится к старообрядческому кругу.

В процессе работы над атрибуцией памятника были просмотрены рукописи и гравюры Страстного цикла в РНБ, ИРЛ (Пушкинском Доме), БАН, ГИМ, РГБ. Для аналогий привлекались также росписи храмов Ростова Великого, Ярославля, Рыбинска.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Прохоров Г. М.* Страсти Христовы // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3. Ч. 3. С. 506–508; СПБ., 2004. Ч. 4. С. 804; Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII – начала XIX в. СПб., 1996. С. 125–130.

[2] О приходе в Рим сестер Лазаря, Марфы и Марии // *Порфирьев И. Я.* Апокрифическия сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 203; Слово о том, как осудила Марфа Пилата // Апокрифы Древней Руси. СПб., 2002. С. 131. *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. (Памятники древнерусской мысли. Исследования и тексты. Вып. 1). С. 399–404, 767–769.

[3] Благодарю М. А. Момину, обратившую мое внимание на этот редкий памятник.

[4] *Савельева О. А.* Пассийные повести в восточно-славянских литературах. Вопросы текстологии // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 30–44; Пассийные повести в восточно-славянских литературах. К постановке проблемы // Обществен-

ное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 203–208; Апокрифическая повесть «Страсти Христовы». Некоторые вопросы структуры и поэтики // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв. Петрозаводск, 1994. С. 76–83.

[5] *Вознесенский А.В.* Старообрядческие издания XVIII – нач. XIX в. С. 126.

[6] *Савельева О.А.* Пассийные повести в восточно-славянских литературах. Новосибирск, 1989.

[7] *Карский Е.Ф.* Западнорусский сборник XV в. Императорской Публичной Библиотеки Q I. N 391: Палеографические особенности, состав и язык рукописи // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1897. Т. II. Кн. 4. С. 28. С. 964–1036.

[8] *Соболевский А.И.* Страсти Христовы в западно-русском списке XV в. / Труд Н.М. Тупикова.; Пред. А.И. Соболевского. СПб., 1901. С. II–IV. (ПДПИ. 140).

[9] *Вознесенский А.В.* Старообрядческие издания XVIII – нач. XIX в. С. 17.

[10] *Неволин Ю.А.* Влияние идеи «Москва – третий Рим» на традиции древнерусского изобразительного искусства // Искусство христианского мира: Сб. ст. М., 1996. Вып. 1. С. 71–84; *Хромов О.Р.* Русская лубочная книга XVII–XIX вв. М., 1998. С. 90.

[11] Страсти Христовы. Рукопись на немецком языке с раскрашенными гравюрами Адриана Коллерта. 1598. (РГБ. Ф. 439. № 3).

[12] *Неволин Ю.А.* Влияние идеи «Москва – третий Рим» на традиции древнерусского изобразительного искусства. С. 71–84. См: РГБ. Ф. 439. № 3.

[13] *Хромов О.Р.* Русская лубочная книга XVII–XIX вв. С. 89–114.

[14] *Белоброва О.А.* Гравированные «Страсти Христовы», с виршами, в рукописных сборниках XVIII в. из Древлехранилища Пушкинского Дома // *Белоброва О.А.* Очерки русской художественной культуры XVI–XX вв. М., 2005. С. 396–406.

[15] *Хромов О.Р.* Русская лубочная книга XVII–XIX вв. С. 123.

[16] Западные гравированные Библии: Дюрер А. Малые Страсти. 1509–1511. 37 л.; Лукас Кранах Старший. (Кронах (Верхняя Швабия). 1472 – Веймар. 1553). «Страсти». 1509–1511, из 14 л.; Библия. Париж, 1552. 29 гр.; Библия. Новый Завет. Франкфурт на Майне, 1553. 29 гр.; Библия. Лион, 1554. 14 гр.; Библия. 1556. 12 гр.; Библия. Цюрих, 1554. 10 гр.; Библия. Антверпен. 1555. 8 гр.; Библия. Майнц, 1556. 7 гр.; Библия. Франкфурт на Майне, 1560. 14 гр.; Постилла. Тюбинген, 1563. 8 гр.; Сумма. Петр Канизий. Рим, 1583. 1 гр.; Евангелие лицевое. Наталис. Антверпен, 1595. Библия. Мернан Маттеус. Амстердам, 1625–1627. 3 гр.; Библия. П. Схют. Амстердам, 1659. 26 гр.; Библия. Н. Пискатор. Амстердам, 1650, 1674. 20 гр., и пр.

[17] *Забелин И.Е.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. Кн. 1: Государев двор, или дворец. М., 1990. С. 187.

[18] В творчестве Дюрера искусство гравюры на дереве поднялось на небывалую высоту. Его пример заставил многих крупных немецких художников обратиться к ксилографии. Западные граверы XVI–XVII вв. широко копировали гравюры Дюрера, используя отдельные сюжеты или привлекая полностью гравюры всей серии, во всех странах Европы. Дю-

реровские листы положены в основу серии из четырнадцати гравюр Лукаса Кранаха «Страсти» 1509–1511 гг.; Страстного цикла из восьми листов 1521–1522 гг. «клейнмайстеров», прозванных за их любовь к малому формату гравюр, последних непосредственных учеников А. Дюрера. Более или менее развернутый Страстной цикл воспроизводился во многих западных изданиях Библии XVI–XVII вв. См: *Дюрер А.* Гравюры: [Альбом] / Вступ. А. Боре; Примеч. и подписи А. Боре, С. Бон. М., 2003.

[19] *Никитина Т.Л.* Церковь Воскресения в Ростове Великом. М., 2002. С. 74.

[20] *Брюсова В.Г.* Русская живопись XVII в. М., 1984. Илл. 33, 148; *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации. М., 1963. Т. 2.

[21] *Чинякова Г.П.* Церковь во имя святого Григория Неокесарийского на Большой Полянке в Москве (опыт определения иконописной программы) // Памятники культуры. Новые открытия. 1994. М., 1996.

[22] *Забелин И.Е.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. С. 175, 197.

[23] *Иосиф Флавий.* Иудейская война. Кн. 6. Гл. 5. Мн., 1991. С. 400–402; *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. Т. 2. М., 1996. С. 219. Например, в книжной коллекции старообрядческого монастыря на Выгу хранилась рукопись Иосифа жидовина [Флавия]: «История иудейской войны» двадцатых годов XVI в. (*Юхименко Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература. Т. 1. М., 2002. С. 102).

[24] *Попов А.* Обзор хронографов русской редакции. М., 1869. Вып. 2. С. 122–124, 127.

[25] Дюрер А. Гравюры: [Альбом] / Вступ. А. Боре; Примеч. и подписи А. Боре, С. Бон. М., 2003. С. 305.

[26] С миниатюрой из рукописи ГТГ можно соотнести гр. 3 из рукописи РГБ: Страсти Христовы. Рукопись на немецком языке с раскрашенными гравюрами Адриана Коллерта. 1598. (РГБ. Ф. 439. № 3).

А. В. Кузьмин

СИНОДИК БОЯРСКОГО СЫНА П. С. БАБИНА

(СУДЬБА РУКОПИСИ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЕЕ ВЛАДЕЛЬЦА)

Одним из фондов, материалы которого постоянно привлекают внимание исследователей, является собрание рукописных книг известного деятеля Преображенской старообрядческой общины Е. Е. Егорова (1862–1917), принадлежавшего к беспоповскому федосеевскому согласию[1]. Его богатая по содержанию коллекция имеет 2180 единиц хранения. Хронологически они охватывают рукописные книги за XIV – начало XX в.[2] Большинство из них пока не введено в научный оборот, т. к. исследователям до сих пор доступна только сильно устаревшая инвентарная опись.

Среди коллекции Е. Е. Егорова встречается более десятка рукописных синодиков. Часть из них была создана еще до раскола русской православной церкви, и потому позднее они пользовались особым интересом со стороны старообрядцев, с охотой приобретавшими такие ценные рукописные книги, внося в них необходимые, по их мнению, исправления и добавления. Ряд синодиков из собрания Е. Е. Егорова имеют записи писцов, создавших данные рукописи, или сведения о прежних владельцах, тщанием которых и были созданы синодики.

Одним из таких рукописных помянников, имеющим как данные о писце – Антипе, так и сведения о его заказчике и первом владельце – Перфилии Семеновиче Бабине, является синодик под инвентарным № 155. Согласно вкладной записи, П. С. Бабин «положилъ» его «в дом(ъ) Стретению Г(оспод)а Б(о)га / и Сп(а)са н(а)ш(е)го И(су)са Х(рист)а и вели/кому чюдотворцу Николе / ... по себе и по своих(ъ) / родителехъ»[3].

Согласно водяным знакам синодик следует датировать второй четвертью XVII в. (не ранее 1633 г., учитывая позднейшие добавления) [вод. зн.: 1) кувшинчик. – см.: *Briquet*. Т. 4. № 12886. – 1609 г.; 2) кувшинчик с полумесяцем над ним и др., подобный тем, что относятся ко 2-й пол. 20–30-х гг. XVII в. – см.: *Загребин*. Кувшинчик. С. 84 и сл.; 3) л. 142–145 – лите-

ра «М» (?), XVIII в.]. Рукопись была написана некрупным полууставом (перо, чернила, киноварь) в 4є (18,5×14,5; л. 105: 17,4×13,7; л. 106: 16,7×13,5). В настоящее время она имеет 145 листов. Однако изначально синодик имел бóльшее число листов, часть из них ныне в рукописи отсутствует. Сохранившийся переплет – доски в коже, орнамент с геометрическим тиснением (XVII в.), корешок порван, обе застежки утрачены. На верхней крышке переплета сохранились два железных гнезда, каждое из которых было прибито к крышке одним кованым железным гвоздем. В верхнем левом углу верхней крышки переплета наклеен бумажный ярлык, на котором рукой написан номер «155»; на обороте крышки – шифры рукописи, ранее входившей в состав собрания рукописей и архивных материалов Н. П. Никифорова: «№ 180-й» (чернилами) и в собрание рукописей Е. Е. Егорова – «Е. 155». На обороте нижней крышки переплета рукописи карандашом указан другой ее номер: «№ 1336». Вдоль корешка книжный блок изъеден жуками. Между л. 32 и 33 ныне отсутствует не менее 3-х листов; л. 105–106, 142–145 представляют собой листы, произвольно вложенные в рукопись, которые выпадают из блока; л. 135 разорван по центру. На листах книги остались пятна от сырости. Книжный блок состоит из 16 тетрадей, имеющих кириллические сигнатуры на нижних полях 1-го листа или обороте последнего листа (1-я тетрадь) каждой тетради (черные чернила, перо). На внешнем поле л. 83–102 – кириллическая нумерация статей разделов «Поминаемое во бл(а)гочестии скончавшихся сице от века» (киноварь, перо).

На л. 104, 105 и 106 находятся миниатюры (3) – иллюстрации к тексту эсхатологического содержания, очеркового характера с раскраской в «акварельной» манере. На л. 19 об. – круглая заставка-рамка, орнамент стилизованных растительных форм (чернила). На лл. 20, 83, 108 – заставки (3) в виде подражаний «старопечатной» чернофонной гравюре (перо, чернила). Книга украшена тонкими киноварными инициалами, вязью (лл. 20, 83, 108). На обороте верхней крышки переплета наклеен листок бумаги с рис. 1891 г. – орнамент стилизованных растительных форм (перо, акварель).

Рукопись имеет следующие записи: 1) На л. 102–102 об., в конце основного текста помянника, скончавшихся от века, запись писца почерком основного текста: «Помяни, Г(оспод)и, душу раба своего Антипу, потрудившагося трудолюбезна написати синодик сей ко святому храму сему Николе да к Сре-

тению Г(оспод)а Б(о)га и Спаса нашего Исуса Христа в память своим родителем повелением раба Божия Порфирия Семенова сына Бабина. И прости им, Господи, вся согрешения их, еж(е) согрешиша во вся дни живота своего и упокой их с праведными твоими молитвами Пречистыя Матери Твоея и Всех Святых Твоих. Аминь!»; 2) На л. 19 об. вкладная запись писца, выполненная киноварью, в медальоне: «Сии сино/ дикъ положилъ / в дом(ъ) Стретению Г(оспод)а Б(о)га / и Сп(а) са н(а)ш(е)го И(су)са Х(рист)а и вели/кому чюдотворцу Николе / раб Б(о)жии Перфиреи Семе/новъ сынъ Бабинъ / по себе и по своих(ъ) / родителехъ»; 3) На обороте верхней крышки переплета поминальные записи кон. XVII – нач. XVIII в.: «Иосифа, П[а]н[к]ратия м(ладенца), Анны, Ма[рьи?], Иосифа, бр(ата?) Родиона, Июды, Павла, Макари(я), Стефана, Иоанна, Ирин[ы], Аврамиа, Софи[и] м(ладенца), Авксентия, С(о) фии» и 1-й пол. XVIII в.: «Марка, Устинии, Ми..., Агафии, иерея Григория, Натали[и]»; 4) К обороту верхней крышки переплета подклеен листок с акварельным рисунком, на котором рукой бывшего владельца было записано: «Рисовалъ Ляля д. п. в 1891-м году. Н. Никифоровъ»; 5) К обороту нижней крышки переплета подклеен листок с записью размышлений Н. П. Никифорова касательно происхождения вкладчика П. С. Бабина; 6) На л. 32 об., 97 – пробы пера и читательские пометы.

Содержание: 1) «Предословие о любви духовнои. Творение Киръ Савы, Савиной пустыни», нач.: «Д(у)ховныи мои отче и Г(о)с(по)дне, им(я)р(е)к. Сотвори со мною Б(о)га ради последнюю любовь, и милость сицеву, помилуи, мя, Б(о)га ради...» (л. 1–18); 2) «Слава начинающемоу и совершающему всякое дело бл(а)гое единому премудрому и всесилному и вся содержащему во Тро(и)цы славимому Б(о)гу, во векы, аминь!», нач.: «Начало Предословию синодика сего. Смышлениемъ с(вя)тых ап(о)с(то)лъ седмидесятеи и дву по извещению С(вя)таго Д(у) ха и оутвер(ъ)жение с(вя)тых(ъ) от(е)цъ седми Соборъ всея Вселенныя, како жити хр(и)стианом(ъ) в законе и како поминаемым быти д(у)шамъ хр(и)стианскым...» (л. 20–45); 3) «Книга г(лаго)лемая предложимо бысть от с(вя)тыхъ ап(о)с(то)лъ и от с(вя)тыхъ от(е)цъ», нач.: «Сия книги сп(а)сеныя и д(у)ше полезъныя суть. В нихъ ж(е) написашася, хотяще д(у)шамъ своимъ сп(а)сения и помощи во страшныи и великии день грознаго и трепетнаго Х(ри)с(то)ва суда...» (л. 45–48); 4) «От правилъ с(вя)тыхъ от(е)цъ», нач.: «Известно буди вамъ, иж(е) за д(у)шу творимая до четыредесяти днеи м(и)л(о)стыня по оу-

мершемъ, или алчных насыщение, или ереиския въ ц(е)ркви м(о)л(и)твы...» (л. 48–51); 5) «Таж(е) от слова с(вя)т(о)го Леонтиа, прозвитера Ц(а)ряграда о поминании оумершихъ», нач.: «Вонми разумно, аще над гробомъ ты н(ы)не вино пиеши или брашны оуслаждаешис(я), что еси оуспелъ преже оумершему, кии изветъ днес(я) над гробомъ пиры оуставляти, и яко на брацех смех творити, ино бракъ, а ино гроб...» (л. 51–53); 6) «И по семъ пооучение от слова Дорофеева о нашемъ житии», нач.: «Попецемся о себе братие, попецемся и трезвимся любимицы, дондеж(е) имамы время, и сотворимъ нечто бл(а)го, да обрящемъ помощ во время напасти, что погубляемъ жизнь нашу, и что о себе ленимся, и что нерадимъ...» (л. 53–57 об.); 7) «Сие предисловие общаго синодика, еже есть помянника, избранно бысть от Б(о)ж(е)ственныхъ писменъ и сказателно въкратце попечении ради о оумершихъ», нач.: «Всяко даяние бл(а)го и всякъ дар совершенъ, сходя и свыше от О(т)ца светомъ. Свет же ес(ть) Х(ристо)с, истинныи Б(о)гъ нашъ, въ Тро(и)цы прославляемыи со отцемъ и С(вя)тымъ Д(у)хомъ...» (л. 57 об.–82 об.); 8) «Поминаемое во бл(а)гочестии скончавшихся сице от века», нач.: «Помяни, Г(оспод)и, д(у)ша, иж(е) последоваша пр(о)роческим гласом и иж(е) виновашася ап(о)с(то)льским оучениемъ, иж(е) приложишася ева(г)г(е)льским списаниемъ и с(вя)тыхъ от(е)цъ Вселенскихъ Седми Соборовъ предания держащих...» (л. 83–101 об.); 9) Слово Иоанна Дамаскина, нач.: «Зрю тя гробе и оужасаюся видения твоего и сердечно каплющую слезу проливаю, долгъ д(у)ше дателныи во оуме своемъ примаю, како оубо прииму конецъ...» (л. 103–103 об.); 10) Правило о поминании умершего инока, нач.: «Аще кто преставится от братии, братъ н(а)шъ, и мы [по] погребении его, входимъ въ ц(е)рковь и творимъ 15 поклоновъ за д(у)шу его...» (л. 105 об.); 11) «Егда восходитъ от престола славы Б(о)жия д(у)ша, и тогда Агг(е)ли показующи еи райския различныя красоты...» (л. 106 об.); 12) Слово «Того же Иоанна Дамаскина», нач.: «Помянухъ пророка вопиюща: азъ, есми, земля и попелъ (так!), и паки разсмотрих(ъ) во гробе, и видехъ кости обнажены...» (л. 107); 13) «Б(о)жиею м(и)л(о)стию составися сеи синодикъ по бл(а)г(о)с(ло)вению великого г(о)с(по)д(и)на и первонастолнаго отца нашего с(вя)теишаго Иова патриарха, Московскаго и всея Руси. И сеи помянникъ сложен(ъ) бысть наподобство вселенскаго канона, иже сотворенъ бысть по оусопшихъ в мясопустную суботу», нач.: «Аще ли случится кому сеи помянникъ прочитати, и начни сице. Аще ли ереи да речет: «Бл(а)гословенъ

Б(о)гъ!» Аще ли простыи да г(лаго)летъ...» (л. 108–127); 14) «И после сего помянника кончаи сице», нач.: «Достойно есть весь до конца, и потом тр(и)с(вя)тое, и по о(т)ч(е) нашъ, таж(е) троп(а)ри, оусопшим...» (л. 127–128 об.); 15) «И по семъ поклонение твори за оусопших пред(ъ) образомъ вл(а)д(ы)ки нашего Х(рист)а и Пр(е)ч(и)стыя его М(а)т(е)ри, елико ти мочно», нач.: «И на кииждо поклонъ гл(аголат)и: «Помяни, Г(оспод)и, д(у)ша оусопших рабъ своихъ и рабынь всехъ скончавшихся в правоверной вере...» (л. 128 об.–129 об.); 16) «Оуказъ о литияхъ, певаемая за оусопшихъ, оже когда бывает(ъ) лития, и когда не бывает(ъ)», нач.: «Подобаетъ ведати, яко всегда по все лето бывает лития въ притворе, вечеръ и оутро...» (л. 129 об.–132); 17) «Сложенъ бысть вкратце помянникъ вселенскаго родословия», нач.: «Помяни, Г(оспод)и, д(у)ша правоверныхъ рабъ своихъ и рабынь, преж(е) почившихъ века сего: от Адама и до Ноя, от Ноя и до Авраама...» (л. 133–135 об.); 18) «Помяни, Г(оспод)и, д(у)ша с(вя)теиших вселенских патриархъ», основной почерк оканчивается записью имен русских патриархов: «Иева (так!) Московскаго, Ермогена, Филарета», позднее последним (полуустав сер. XVII в.) был вписан патриарх Иоасаф, (л. 135 об.); 19) «Помяни, Г(оспод)и, православных ц(а)реи и хр(и)столюбивых великихъ князеи и чад(ъ) их(ъ)», начинается с имен императора Константина и его матери Елены, великого князя киевского Владимира (Василия), а оканчивается – поминанием царя и великого князя Б.Ф. Годунова, его сына царевича Федора и «князя Михаила» (боярина князя М.В. Скопина-Шуйского), ниже приписки нескольких почерков: 1-м почерком (полуустав сер. XVII в. (после 14 июля 1645 г.?)) вписаны имена царя и великого князя Михаила Федоровича и его сына царевича Ивана; 2-м почерком (полуустав 2-й пол. XVII в. (после 28 января 1676 г.?)) вписано для поминания имя царя и великого князя Алексея, а позднее 3-м почерком (посл. четв. XVII в.) было записано отчество государя («Михаиловича»), а также вписаны для поминания имена царя и великого князя Феодора Алексеевича и его жены царицы и вел. кнг. Агафии Семеновны (л. 136–137 об.); 20) «Помяни, Г(оспод)и, д(у)ша преос(вя)щенных митрополит Киевъских и всея Руси», начинается с записи имен митрополитов Михаила, Леонтия, Иоанна, последним вписан – Кирилл (л. 138); 21) «Помяни, Г(оспод)и, д(у)ша преос(вя)щенных митрополит Московских и всея Руси», начинается с записи имен киевских митрополитов Феогноста, Алексея, Киприана, последними вписаны имена митрополитов Филиппа «Ко-

лычевскаго», Киприана и Пафнутия (л. 138 об.); 22) «Помяни, Г(оспод)и, бл(а)говерных ц(а)р(и)цъ и хр(и)столюбивых великихъ кн(я)гинь и чад ихъ», начинается с записи имен Ольги (Елены), Анны, Елены, последней вписана – царица Марья (Годунова); ниже находятся две приписки: 1-м почерком (полуустав кон. XVII – нач. XVIII в.) вписаны имена царевен Пелагеи и Софьи; 2-м почерком (полуустав кон. XVII – нач. XVIII в.) – царицы и вел. кн. Евдокии (л. 139–140).

Анализ текста рукописи показывает, что синодик имел 2-й вид общего поминания, составленного при московском святителе патриархе Иове в 1597 г., а также правила поминания усопших.

Рукопись имеет несколько позднейших приписок к основному тексту синодика. Они относятся ко второй половине XVII – первой трети XVIII вв.: 1) «Сеи родители вдовы Устиньи Парфеньевы» (не записаны) (л. 18 об.); 2) «Род Посольниковых» (л. 140 об.–141); 3) Правила поминания усопших, без начала и конца (л. 142–145 об.); 4) Записи о поминании бесфамильных лиц (л. 18 об.–19, 102 об., 104 об., 107 об., 141–141 об.); 5) Анонимная запись о здравии Павлу и Евфросинии (л. 108); 6) «Род(ъ) сенатора Назария Петровича Мелницкого, за упокой» (л. 132 об.–133). В это время синодик еще не был в руках старообрядцев. Следовательно, все изменения, постигшие его текст, могут относиться лишь к середине XVIII – концу XIX вв. 15 ноября 1901 г. рукопись была куплена Е. Е. Егоровым у М. П. Вострякова за 30 рублей из числа книг, оставшихся после смерти Н. П. Никифорова (№ 1336).

Коллекционер Н. П. Никифоров был первым исследователем, попытавшимся определить происхождение вкладчика и первого владельца рукописи – П. С. Бабина. На листке, подклеенном к нижней крышке переплета, сохранились предварительные размышления Н. П. Никифорова о месте упоминаемого в записи храма и происхождении заказчика данной книги: «На 2-м листе 12-й тетради, говорится, что написанъ сей синодикъ рабом Божиим Антинопою (имя записано дважды – скорописью и полууставом. – *А. К.*), повелением р[аба] Б[ожия] Перфирия сына Бабина. Хорошо бы доискаться, где находится етотъ храмъ сретения Господня; в монастыре ли каком либо, или приходская церковь; и кто такой Порфирий Семеновичь Бабинъ; боярин ли, или ис простых людей; въ синодике Печерскаго Нижегор[одскаго] монастыря, писанном в 1649-м году, упоминается родъ Бабичевыхъ, не он ли самый?»

Очевидно, что в своем поиске Н. П. Никифоров исходил исключительно из определенного сходства образования фамилий дворян Бабиных и князей Бабичевых-Друцких от прозвища Баба (Бабич). Однако он совершенно не собирался вдаваться в подробности не только их территориального, но и социально разного происхождения. Наблюдение Н. П. Никифорова, высказанное в виде догадки, в источниках подтверждения не находит[4].

Из какого же рода мог происходить П. С. Бабин?

Актам Северо-Восточной Руси XIV–XV вв. фамилия боярских детей Бабиных неизвестна. В документах, относящихся к истории Московского великого княжества, впервые она встречается лишь в начале XVI в. (приблизительно – не ранее 16 июня 1504 г.). В духовной грамоте московского великого князя Ивана III Васильевича говорится, что князю Семену Ивановичу, одному из его младших сыновей, в удел завещались города Бежецкий Верх, Калуга и Козельск «с волостми»[5]. Среди них Козельск был новым московским владением. Еще недавно он входил в состав так называемых Верховских земель, где преимущественно правили князья Одоевско-Воротынского дома – потомки святого и благоверного киевского и черниговского великого князя Михаила Всеволодовича († 1246). 12 марта 1488 г. Козельск был пожалован королем Казимиром IV Ягеллончиком в держание служилому князю Дмитрию Федоровичу Воротынскому. В конце 1489 г. он отъехал вместе со своими «отчинами», частью держаний и рядом захваченных владений из Великого княжества Литовского в сторону Москвы. Таким образом, Козельск вернулся в состав Московского великого княжества и был включен великим князем Иваном III Васильевичем в число собственных владений[6]. В связи с новоприобретенным характером Козельска, в отличие от Бежецкого Верха и Калуги, духовная грамота имела развернутый перечень его волостей, путей, сел и мест. В их числе упоминалось «Ивановское Бабино село Незнаново»[7].

Как показывают материалы посольской книги по отношениям России с державой Ягеллонов, село Незнаново в Козельском уезде не было единственным владением Ивана Бабина. В январе – феврале 1494 г. его имя вновь встречается в источниках в связи с перечислением смоленских волостей, которые держал князь Дмитрий Федорович Воротынский: «Порыски, объ сю сторону Козелска, Норышкиныхъ вотчина, да връхъ Серена за Серенскомъ, Норышкиныхъ же вотчина, да Липи-

ци, да **Възбыновъ, Ивана Бабина отчина, а служитъ князю Дмитрею** (выделено мной. – *А. К.*)»[8].

Уточнить время жизни Ивана Бабина помогает жалованная грамота, выданная 21 июня 1498 г. от имени литовского великого князя Александра Ягеллончика князю Константину Крошинскому на двор Болваничи и волостку Белицкую. Эти владения располагались в Смоленском повете. Данный акт отмечал, что здесь вольные слуги «Иванковы дети Бабина заведають землю бортную Болваницкую». Причем ранее этот двор и волостка были в держании князей Михаила и Федора Одоевских[9].

Итак, благодаря указанным выше свидетельствам источников, можно выяснить, что Иван Бабин умер между январем-февралем 1494 – 21 июня 1498 гг., а его дети остались на службе у великого князя Александра Ягеллончика в Великом княжестве Литовском. Иван Бабин происходил из числа смоленских землевладельцев. Во второй половине XV в. он вступил в служебные отношения с удельными князьями Воротынскими[10]. На рубеже XV–XVI вв. первые носители фамилии Бабины были подданными Великого княжества Литовского.

К данному времени относится первая фиксация в Великом Новгороде помещиков Бабиных, географическое происхождение рода которых пока выяснить не удается[11]. Отметим лишь, что в XVI в. в синодике Никольского Вяжицкого монастыря (список кон. 90-х гг. XVII в.[12]) был записан род «д(е)р(е)вни Болшего Лучна Василья Еремиева с(ы)на Бабина» (поминались Марк и Селивестр Бабины)[13]. Однако их связь со смолянином Иваном Бабиным никак не прослеживается. Вполне возможно, что в данном случае речь могла идти об однофамильцах[14].

В источниках середины XVI в. упоминается всего два представителя рода Бабиных, связанных с центральными уездами России. Предположительно в них можно видеть внуков Ивана Бабина. Первым из Бабиных упоминается Савва Ильин сын, который в 1538/39 г. был писцом данной грамоты душеприказчиков И.Я. Чебукова – В.П. Ромейкова, Г.А. Урусова и воскресенского протопопа Афанасия. Они передали Троицкому Макарьеву Калязину монастырю права на сельцо Лубенкино и деревню Осиновец в Суходольском стане Кашинского уезда[15]. Вторым был городовой сын боярский Иван Захарьин сын Бабин. В 1556 г. он был записан в каширской десятне. В списке каширян И.З. Бабин упоминается на 128 месте. За ним числи-

лось поместье «на полъ 200 четв.». Он служил «самъ о дву конь, человекъ на коне въ сайдацехъ, человекъ со вьюкомъ»[16].

Это свидетельство источника представляет определенный интерес. Он вызван тем, что в писцовых описаниях последней четверти XVI в. упоминаются представители рода мелких коломенских и каширских землевладельцев Бабиных. Ряд их соседей по землевладению в Коломне, например Загряжские, Пересветовы, Совины, Васильчиковы и Толстые, происходили из числа нетитулованной служилой знати Чернигово-Северской земли. Поэтому не исключено, что предком коломничей Бабиных мог быть тот самый смоленский боярин Иван Бабин, владения которого в Козельске на рубеже XV–XVI вв. вошли в состав московских великокняжеских земель.

Аргументом в пользу этого предположения служит также судьба потомков ряда смоленских бояр. Например, после присоединения Смоленска к Московскому государству уже в 1515 г. Василий Яковлевич Демьянович (один из предков дворянского рода Демьяновых) получил свое первое кормление в Коломенском и подтверждение прав на владения в Медынском уезде[17]. В XVI в. в Коломенском уезде писцовым материалам известны поместья других потомков выселенных сюда смолян и вязьмичей (например, Александровых, Жеребятичевых, Коковинских, Маршалковых, Молоцких, Нарышкиных и др.[18]).

С. Б. Веселовский отметил, что во время опричнины в числе пострадавших мог быть некий Третьяк Бабин (или Бакин)[19]. Однако текстологические наблюдения Р. Г. Скрынникова показывают, что среди казненных 9 октября 1569 г. лиц в Синодике по опальным поминают именно Третьяка Бакина (еще один вариант написания фамилии – Баскин), а не Бабина[20].

В 70–80-е гг. XVI в. представители рода Бабиных сидели на поместьях в Коломенском, Каширском и Медынском уезде[21]. К этому времени Бабины были уже довольно большой по числу представителей фамилией, восходившей, по-видимому, к одному общему предку.

Книга «писма и меры» дворовых детей боярских Д. П. Житова-Бороздина и Ф. Камынина «съ товарыщи» 1577–1578 гг. отмечает, что в Маковском стане Коломенского уезда поместье Нефеда (Федора) Иванова сына Бабина находилось в селе Ивановском на р. Богданке. В этом селе стоял деревянный храм во имя пророка Ильи («древяна, клецки»), к которому были отданы «пашни церковные земли 25 четьи, да пер. 15 четьи въ поле, а въ дву потомужъ, сена по рчк. по Богданке и вра-

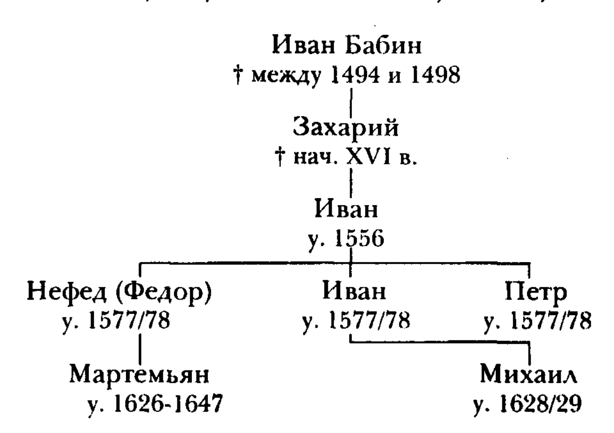
гомъ 40 коп.». За самим помещиком находилось «пашни сер. земли 20 четьи, добр. землею 16 четьи, да пер. 85 четьи, да кусторемъ поросло 75 четьи, добр. землею пер. и кусторемъ поросло 128 четьи, и обоего пашни и пер. и кустаремъ поросло добр. землею съ наддачею 144 четьи въ поле, а въ дву потомужъ»[22]. Согласно писцовым описаниям, у Н. И. Бабина был сын Мартемьян, который в 1626–1647 гг. упоминается на поместье в Коломенском уезде[23].

В Похрянском стане Коломенского уезда располагалось поместье Ивана Иванова сына Бабина: «полов. дер. Стрелкова, а въ ней 5 местъ дворовыхъ». Всего за И. И. Бабиным было «пашни сер. земли наездомъ пахано 20 четьи, да пер. 95 четьи, да пер. же кустаремъ поросло 10 четьи, добр. землею пашни, что пахано наездомъ, и пер. и кустаремъ поросло 100 четьи въ поле, а в дву потомуже, сена внизъ по рчк. по Громодовке и по Телятниковскому врагу и межъ пашенъ и по заполью 50 коп.». Оклад за ним был в 150 четьи («и не дошло его в оклад поместья 50 четьи»). Церковное строение в его владениях отсутствовало[24]. В 1628/29 г. в Коломне в числе выборных дворян упоминался Михаил Иванов сын Бабин[25]. Очевидно, он был сыном И. И. Бабина.

Помещиком Растовского стана Каширского уезда был Петр Иванов сын Бабин. Центром его владений было сельцо Бурцово, расположенное на р. Хвощенке. Оно имело «дв. помещиковъ, да дв. лютцкой, да 8 дв. крестьянскихъ, а людей въ нихъ тожъ, да дв. пустъ; пашни добр. земли 66 чети, да пер. 60 четьи, да пер. жъ лесомъ поросло 25 четьи, и обоего 150 четьи въ поле, а въ дву потомужъ, сена по рчк. по Хвощне по обе стор. 150 коп., да на Болшой пол. 100 коп., да противъ Зараского поля по вражку 50 коп., лесу рощи пашенные 4 дес., лесу кустарю 4 дес., да у присады лесу рощи непашенные 3 дес., да по рчк. по Хвощенке лесу непашенного 1 S дес.». Церковного строения поместье П. И. Бабина не имело[26].

Учитывая тождество отчеств, время жизни и непосредственное соседство поместий трех данных представителей рода Бабиных, можно полагать, что Нефед, Иван и Петр были родными братьями. Обращает на себя внимание и еще одно обстоятельство. Центром владений Н. И. Бабина являлось село Ивановское. Сумма данных косвенных свидетельств источников позволяет предполагать, что отцом помещиков Н. И., И. И. и П. И. Бабиных, по-видимому, был упоминавшийся в 1556 г. каширской десятне Иван Захарьевич Бабин.

Сведения в источниках о данной ветви рода Бабиных можно свести в следующую генеалогическую схему:



Владения еще одной ветви рода Бабиных находились в Большом Микулине стане Коломенского уезда по соседству с поместьями И. И. и В. И. Загряжских. Здесь располагались поместья Никиты Захарьина сына Бабина и его родного 10-летнего племянника – Захария Умного сына Бабина.

В 1577/78 г. владения З. У. Бабина состояли из 2/3 села Непейцино, находившегося на реке Сиверке, а также вражка «Хвастюхъ». В селе было две церкви – во имя великомученика Георгия Победоносца («древяна, вверхъ») и во имя архиепископа Николая Мирликийского («древяна, клетцки»). К нему тянули «пашни церковеыя 20 четьи, пашни сер. земли 42 чети, добр. землею 34 чети безъ полуосм., да пер. 225 четьи, да пер. жъ кусторемъ поросло 80 чети, добр. землею пер. и кусторемъ поросло добр. землею съ наддачею 278 четьи безъ полуосм. въ поле, а въ дву потомужъ, сена по рчк. по Северке ставитца 435 коп.». З. У. Бабин, что весьма важно, унаследовал это поместье от отца[27]. По-видимому, З. У. Бабин умер в начале XVII в., т. к. 4 мая 1606 г. во владении за С. И. Луниным в Коломенском уезде упоминается бывшее поместье З. У. Бабина в 60 четей[28].

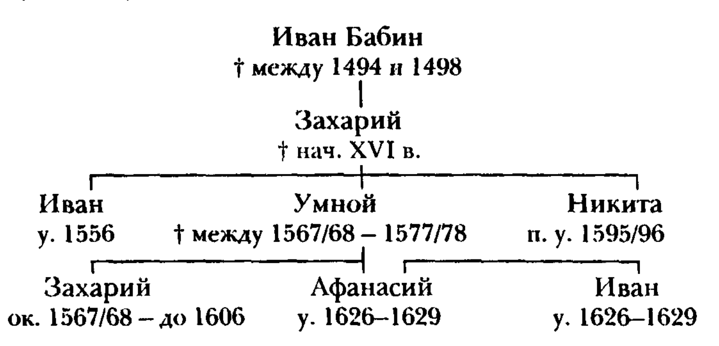
Поместье дяди З. У. Бабина – Н. З. Бабина – до перехода во владение С. И. и Б. И. Тишковых находилось в Левичине стане Коломенского уезда. Оно состояло из двух пустошей: пустоши на р. Вохринке (ранее бывшей деревней Санькино), к которой тянули «пашни сер. земли 6 четьи, да пер. 20 четьи, да пер. жъ кустаремъ поросло 75 четьи въ поле, а въ дву

потому же, сена по рчк. по Вохрянке 20 коп., лесу непашенного кусторемъ дес.» и пустоши на р. Тре (ранее бывшей деревней Чижово), «а в ней пашни сер. земли четв., да пер. 9 четьи, да пер. жъ кусторемъ поросло 10 четьи въ поле, а въ дву потомужъ, сена по рчк. по Тре 15 коп.». Церковное строение в бывшем поместье Н.З. Бабина отсутствовало[29]. В Коломне он имел осадный двор, который находился по соседству с двором боярина Ф.В. Шереметева, «от Пятницких ворот по правой стороне»[30].

Н.З. Бабину на местном уровне удалось сделать видную карьеру. Он дослужился до выборной должности и стал коломенским губным старостой. Сохранились сведения о том, что в этом качестве в 1595/96 г. Н.З. Бабин вместе с городовым приказчиком Прокофием Акиньшиным производил отделы на границе с Растовским станом Каширского уезда, составил отдельную книгу по Коломенскому уезду[31].

Детьми Н.З. Бабина были коломенские помещики Афанасий и Иван, упоминающиеся в писцовых материалах за 1626–1629 гг.[32] Очевидно, последний из них – это тот самый голова Иван Бабин, который, согласно книге сеунчей за 1613–1619 гг., 20 и 24 ноября 1617 г. дважды в Коломенском уезде разгромил отряды польско-литовских интервентов[33].

Учитывая сведения источников о представителях данной ветви рода Бабиных, их следует свести в следующую генеалогическую схему:



Родственниками указанных выше лиц, безусловно, были Алексей Федоров, Степан Михайлов, Андрей и Петеля Бабины, также владевшие в 70-е гг. XVI в. поместьями в Коломенском уезде[34]. К сожалению, установить их прямые родственные связи из-за незначительности информации известных источников пока не удается.

Среди приведенных выше лиц пристального внимания заслуживает ближайший круг родственников Андрея Бабина, и вот почему. Согласно писцовой книге 1577/78 г., этот боярский сын уже считался бывшим помещиком, владения которого ранее находились в Каневском (Коневском) стане Коломенского уезда. Центром его поместья было сельцо Сидоровское, где, кстати, церковное строение отсутствовало. Запустевшее поместье А. Бабина, которое было передано братьям М. Н. и Ф. Н. Ворониным, состояло из «слц. Сидоровское, подъ нимъ бывалъ прудецъ: пашни сер. земли 25 четьи, добр. землею 20 четьи, да пер. 100 четьи, да пер. жъ кусторемъ поросло 200 четьи, добр. землею пер. и кусторемъ поросло 240 четьи, и обоего пашни и пер. и кусторемъ поросло добр. землею съ наддачею 260 четьи въ поле, а въ дву потомужъ, сена по Олексину селищу и по врагомъ 250 коп., да сеножатижъ по Бурнове пожни лесомъ поросло 55 коп., лесу рощи 20 дес.»[35]. Между тем в 80-е гг. XVI в. на поместьях в Вежецком стане Медынского уезда упоминаются братья Александр, Семейка и Василий Андреевы дети Бабина[36]. Очевидно, что все они были детьми покойного Андрея Бабина. Одного отцовского поместья для них было мало, и поэтому этих трех Бабиных испоместили в Медынском уезде, где было достаточно свободных земель.

За Александром, вероятно, старшим среди братьев, числились в поместье сельцо, деревня, «да полсемы пустоши». Кроме этого, к 1586/87 г. ему уже удалось получить прибавку к владениям – «новые дачи 3 пуст.»[37].

За его братом Семейкой (Семеном) было сельцо, деревня, 2 починка и 2 пустоши. Кроме того, «за нимъ же въ Мигуньине ст. четь дер., что было слц., пусто, да въ Городенскомъ ст. пуст.»[38].

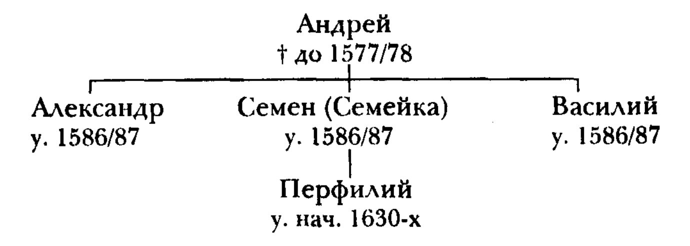
Василий, младший брат Александра и Семейки имел в поместье сельцо, 4 деревни и 2 пустоши[39]. Церковное строение в их владениях отсутствовало.

Во второй половине XVI – первой четверти XVII в. среди владельцев поместий на Юге России в Рязанском, Ряжском и Тульском уездах также встречаются представители фамилии Бабиных. Родственные отношения этих Бабиных с коломничами и каширцами Бабиными не исключены, хотя их пока проследить не удается. Источники не имеют какой-либо информации о церковных строениях на территории их небольших поместий[40].

Именник представителей рязанской и тульской фамилии Бабиных не дает каких-либо оснований связывать П.С. Бабина с представителями данной ветви.

Выяснение персонального состава представителей рода Бабиных показывает, что наиболее вероятным отцом П.С. Бабина, заказчика описанного нами ранее синодика, учитывая время жизни, мог быть только С.А. Бабин.

Учитывая сведения источников о представителях коломенской и медынской ветви рода Бабиных, данные о них можно свести в следующую генеалогическую схему:



Слово «домъ», упоминаемое во вкладной записи П.С. Бабина, встречается в ряде значений церковного учреждения – церкви и архиерейской кафедры[41]. Кроме того, в актах встречается еще одно его значение – монастырь[42]. Среди церковных строений, встречающихся во владениях представителей рода Бабиных, известен только один храм, который был посвящен архиепископу Мир Ликийских Николаю Чудотворцу. Вполне можно допустить, что медынская ветвь фамилии не потеряла в первой трети XVII в. связи со своими коломенскими родственниками. Как рабочую, конечно, нельзя не рассмотреть версию, что П.С. Бабин мог вложить, переписанный рукой Антипы, «потрудившагося трудолюбезна написати синодик сей ко святому храму сему Николе да к Сретению Г(оспод)а Б(о)га и Спаса нашего Исуса Христа», находившемуся в сельце Непейцыно в Большом Микулине стане Коломенского уезда. Однако писцовая книга не упоминает у этого храма Сретенского придела. Поэтому более вероятной может быть другая версия.

Для ее рассмотрения следует еще раз обратить пристальное внимание на вкладную запись, сделанную от имени П.С. Бабина. Типологически она близка к формуляру вкладных записей, которые в середине XVII в. упоминают Николо-Угрешский монастырь:

Рукописный синодик П.С. Бабина (первая треть XVII века)	Пролог, первая половина (сентябрь – февраль). М.: Печатный двор, 16. 12. 1642 г.
«Син сино/дикъ положилъ / **в дом(ъ) Стретению Г(оспод)а Б(о)га / и Сп(а)са н(а)ш(е)го И(ису)са Х(рист)а и вели/кому чюдотворцу Николе** (выделено мной. – *А. К.*) / раб Б(о)жии Перфирей Семе/новъ сынъ Бабинъ / по себе и по своих(ъ) / родителехъ»[43].	«Лета 7156-го года месяца июля в 3 день положили сие две книги прологи сиречь пролетия собрание святых жития всего лета **в дом Стретения господа бога и спаса нашего Иисуса Христа и великого чюдотворца Николы** (выделено мной. – *А. К.*) и святых триех чюдотворцов московских и всеа Русиі Петра и Алексея и Ионы и святаго великомученика Феодора иже в Пергиі бывшые Николы Угрешского монастыря крестьяня...»[44].

Запись Антипы дана более кратко, но упоминает главные престолы его храмов. Поэтому нельзя исключать версию, что П.С. Бабин пожаловал свой синодик именно в Николо-Угрешский монастырь. Такое внимание вкладчика к обители объяснимо, ведь с 1616 г. она была местом регулярного богомолья царя Михаила Федоровича[45].

Данной версии не противоречит и расположение Николо-Угрешского монастыря. Он находился на известном торговом пути из Москвы в Коломну и Каширу, а оттуда на р. Дон или в Поднепровье. Особый статус обители придавало распространенное с конца XVI в. в древнерусской агиографической литературе убеждение, что именно здесь был первый стан владимирского и московского великого князя Дмитрия Ивановича, где ему явился чудотворный образ святителя Николая Мирликийского. На р. Угреша великий князь пришел из Москвы на пути в Коломну, готовясь к битве с войсками Мамаевой орды. Популярность великого князя Дмитрия Ивановича Донского в Смутное время и после его окончания в России резко возросла.

На протяжении XVI–XVII вв. Бабины владели поместьями и вотчинами в Коломенском, Каширском, Медынском и других уездах Российского государства[46]. Интересно отметить, что в сотной выписи из писцовых книг князя Р.Д. Дашкова, Ф.Г. Адашева-Ольгова и дьяка Т.М. Дубровина 1542/43 г. упоминается «деревня Коровина Бабина» – вотчина Николо-Угрешского монастыря в Копотинском стане Московского уезда[47]. Писцовые материалы 1577/78 г. отмечают, что у данной обители были свои владения в Маковском, Брашевском и Ле-

вичинском станах Коломенского уезда[48]. Эти факты свидетельствуют в пользу возможности старинной связи между родом Бабиных и Николо-Угрешским монастырем. Таким образом, версия о вкладе П.С. Бабина синодика именно в эту обитель представляется нам более чем вероятной.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Рыков Ю.Д.* Егоров Е.Е. // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 32–35.

[2] Подробнее см. в ст.: *Рыков Ю.Д.* Собрание Е.Е. Егорова // Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина: Указатель / Отв. ред. вып. Ю.Д. Рыков. М., 1986. Т. 1. Вып. 2 (1917–1947). С. 61–84.

[3] ОР РГБ. Ф. 98. № 155. Л. 19 об.

[4] О происхождении рода князей Друцких и Бабичевых-Друцких подробнее см. в ст.: *Кузьмин А. В.* Опыт комментария к актам Полоцкой земли второй половины XIII – начала XV в. [Ч. 2] // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2007. № 4 (30). С. 50–68.

[5] О судьбе удела князя Семена Ивановича подробнее см.: *Кистерев С.Н.* К истории Калужско-Бежецкого удела в начале XVI в. // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1990. С. 16–20.

[6] *Шеков А.В.* Верховские княжества (Краткий очерк политической истории XIII – середина XVI вв.). Тула, 1993. С. 46; *Кром М.М.* Меж Русью и Литвой: Западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в. М., 1995. С. 78–79.

[7] Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950. № 89. С. 360. Л. 5.

[8] Сб. РИО. СПб., 1882. Т. 35. № 24. С. 136.

[9] *Любавский М.К.* Областное деление и местное управление Литовско-Русского государства ко времени издания Первого Литовского Статута: Исторические очерки. М., 1892. [Приложения.] № 2. С. I–II.

[10] Сб. РИО. Т. 35. № 24. С. 136; *Любавский М.К.* Областное деление и местное управление Литовско-Русского государства. [Приложения.] № 2. С. II.

[11] Новгородские писцовые книги. Т. 1–5 (по указ.).

[12] Рукописи, поступившие в 1980 г. в Собрание единичных поступлений рукописных книг древней традиции (ф. 722) // ЗОР ГБЛ. М., 1983. Вып. 44. С. 99–100 (описание Ю.Д. Рыкова).

[13] ОР РГБ. Ф. 722. № 216. Л. 188 об.

[14] Вполне возможно, что из новгородского рода мог происходить подьячий Родион (Родя) Бабин. В 1606/07 г. вместе с Л. Лазаревым он был дозорщиком в Водлоозерской волости (*Веселовский С.Б.* Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975. С. 39).

[15] Акты Троицкого Калязина монастыря XVI в. / Сост. С.Н. Кистерев, Л.А. Тимошина. М.; СПб., 2007. № 83. С. 85 [Список XVI в.].

[16] «Heraldica»: Исторический сборник Н. В. Шапошникова. СПб., 1900. Вып. 1. Отд. 4. С. 34.

[17] РГАДА. Ф. 286. Оп. 2. № 131. Л. 372, 373 об.–374.

[18] Писцовые книги Московского государства. СПб., 1872. Ч. 1: Писцовые книги XVI в. Отд. 1. С. 335–336, 344, 355, 370, 371, 413, 436, 485, 487; *Кобрин В. Б.* Власть и собственность в средневековой России (XV–XVI вв.). М., 1985. С. 123–126.

[19] *Веселовский С. Б.* Исследования по истории опричнины. М., 1963. С. 357.

[20] *Скрынников Р. Г.* Царство террора. СПб., 1992. С. 536. Примеч. 16.

[21] Писцовые книги Московского государства. Ч. 1. Отд. 1. С. 357, 367, 418, 433, 463, 465–466, 483; СПб., 1877. Ч. 1. Отд. 2. (по указ.).

[22] Там же. Ч. 1. Отд. 1. С. 433.

[23] *Кузнецов В. И.* Из истории феодального землевладения России (по материалам Коломенского уезда XVI–XVII вв.). М., 1993. С. 131.

[24] ПКМГ. Ч. 1. Отд. 1. С. 483.

[25] Благодарю Андрея Павловича Павлова за предоставленные сведения о М. И. Бабине.

[26] ПКМГ. Ч. 1. Отд. 2. С. 1411.

[27] ПКМГ. Ч. 1. Отд. 1. С. 357–358.

[28] Акты служилых землевладельцев XV – начала XVII в. / Сост. А. В. Антонов. М., 1998. Т. 2. № 249. С. 225.

[29] ПКМГ. Ч. 1. Отд. 1. С. 463.

[30] Города России XVI в.: материалы писцовых описаний. М., 2002. № 1. С. 25.

[31] АСЗ. Т. 2. № 141. С. 139.

[32] *Кузнецов В. И.* Из истории феодального землевладения России. С. 131.

[33] Памятники истории Восточной Европы. Источники XV–XVII вв. М.; Варшава, 1995. Т. 1. С. 93. Л. 203, 204.

[34] ПКМГ. Ч. 1. Отд. 1. С. 367, 418, 465–466,

[35] Там же. С. 418.

[36] Там же. Ч. 1. Отд. 2. С. 838, 840, 842, 844.

[37] Там же. С. 844.

[38] Там же. С. 842.

[39] Там же. С. 838.

[40] Памятники русской письменности XV–XVI вв.: Рязанский край. М., 1978; Писцовые книги Рязанского края. Рязань, 1996. Т. 1. Вып. 1; Куликово поле: Документы по землевладению XVII в. Тула, 1999 (по указ.). В XVII в. кое-кто из представителей данной ветви рода Бабиных продолжал служить по Ряжску. Среди них известны: писец и межевщик галицкого пригорода Кологрива, Дмитрий Григорьевич (в 1662), а также его брат – помещик Родион Григорьевич (в 1679). Земли Р. Г. Бабина находились в селе Лебяжье на р. Малой Хупотке Пехлецкого стана Ряжского уезда (Описание документов и бумаг, хранящихся в МАМЮ. СПб., 1869. Кн. 1. № 1017. С. 100, № 2276. С. 232).

[41] Словарь русского языка, XI–XVII вв. М., 1977. Вып. 4 (Г–Д). С. 306–307.

[42] АСЭИ. М., 1952–1964. Т. 1–3 (по указ.).

[43] ОР РГБ. Ф. 98. № 155. Л. 19 об.).

[44] Цит. по изд.: *Зольникова Н.Д.* Описание книг кирилловской печати XVI–XVII вв. (Собрание ИИФиФ СО АН СССР) // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма / Отв. ред. Е. К. Ромодановская. Новосибирск, 1985. С. 215.

[45] *Авдеев А. Г., Прокопенко А. М.* Белокаменная плита со стихотворной летописью из Николо-Угрешского монастыря // Вестник ПСТГУ. М., 2005. № 4. Сер.: Филология. История. С. 145.

[46] *Веселовский С. Б.* Ономастикон: Древнерусские имена, прозвища и фамилии. М., 1974. С. 18.

[47] *Прокопенко А. М.* Новые документы по истории землевладения Николо-Угрешского монастыря // Русский дипломатарий. М., 1997. Вып. 2: Архивные материалы по истории Москвы. № 2. С. 56 [Список 1644 г.].

[48] ПКМГ. Ч. 1. Отд. 1. С. 443, 471, 500–501.

ТРАДИЦИИ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В XVIII–XXI вв.

М. Ю. Люстров

О НЕКОТОРЫХ ТЕНДЕНЦИЯХ В РУССКОЙ И ШВЕДСКОЙ ПАНЕГИРИЧЕСКИХ ЛИТЕРАТУРАХ ЭПОХИ СЕВЕРНОЙ ВОЙНЫ

Рассматривая события Северной войны, русские и шведские авторы использовали общие способы панегирического и пейоративного описаний, употребляли общие библейские аллюзии, черпали сведения из одинаковых (но принадлежащих каждой из враждующих сторон и потому толкующих события по-своему) источников: реляций, «правдивых описаний» и донесений. Сопоставление русских и шведских сочинений начала XVIII в. позволяет утверждать, что за очевидной схожестью русских и шведских текстов скрываются незначительные, но подчас принципиальные отличия, нуждающиеся в выявлении и объяснении. Исследование разительных отличий в русских и шведских панегириках требует привлечения более широкого материала и является следующим шагом в исследовании заявленной темы.

Первый Петр и Двенадцатый Карл

Значительная часть русских и шведских панегириков эпохи Северной войны посвящена отечественным монархам, Петру I и Карлу XII. Сопоставление тематически близких текстов позволяет выявить некоторые характерные особенности русской и шведской панегирической литератур эпохи Северной войны, связанные с бытованием двух ключевых и несовместимых в рамках литературы одной страны тем: всеобщего обновления и включенности в национальную традицию. Известно, что в русских и шведских сочинениях Северной войны при упоминании монархов особая роль отводится их «порядковому номеру». Таким образом вождь побеждающего народа оказывается вписанным в ряд героических предков или представляется начинателем и родоначальником. В статье Б.А. Успен-

ского «Historia sub specie semioticae» отмечается, что «наименование “Петр Первый” должно было восприниматься как неправомерное притязание на то, чтобы стать точкой отсчета, началом, что было доступно, вообще говоря, лишь сфере сакрального (или, по крайней мере, тому, что освящено традицией)». Примерами это предположение не подкрепляется, однако несомненно, что в глазах современников с Петром так или иначе связано все первое, начальное, отправное («Пафос небывалого новаторства осознавался не только Петром, но и современниками»[1]). Примеры, подтверждающие этот не нуждающийся в новом подтверждении тезис, хорошо известны. Однако в исследовании, посвященном сопоставительному анализу русских и шведских панегирических сочинений, они кажутся вполне уместными. В самом начале «Истории имп. Петра Великого от рождения его до Полтавской баталии» (СПб., 1773) Феофана Прокоповича про российского монарха говорится: «Петр I (о Нем же сию Историю пишем) внук есть Царя Михаила Феодоровича, первого от дому Романовых Самодержца Российскаго». По мысли панегириста, Петр Первый – внук *первого* царя из рода Романовых. Судя по всему, этот фрагмент призван указать на краткость династии, в которой Петр оказывается лишь третьим, но первым Петром. В латинском стихотворении, посвященном «Пришествию в Нов град Его Императорского Величества Государя Императора Петра Второго 1728 генваря 11 дня», эта мысль выражена яснее, здесь Феофан говорит о Петре Первом как о первом Великом Петре: «Аще восхощеши Петру подражати Великому, Изобрази его в оставльшихся по нем правилах, И Первому последуй Вторый, Да и Вторый востанеши Великий»[2].

Вместе с тем Петр Первый может изображаться как продолжатель дел своих предков. Так, в стихотворном предисловии к «Алфавиту, рифмами сложенному» (1705) Иоанна Максимовича отмечается: «... к Прародителю Царска Благородства / Корень вашего снийде Пресвѣтлаго Родства. / Великий Государь Царь великий Князь Михаил / Феодорович Шведску Лву уста заградил», и чуть ниже: «Камень вѣри Христовой Крепкий защититель / Петр Алексеевич всех врагов побѣдитель / ... Нынѣ ограду Шведска Лва искореняет / Вскорѣ самаго в егож сѣти яти чает». Как следует из этого панегирика, в России сложилась традиция побеждать Шведского Льва, и здесь Петр следует за предшественниками. При этом свое начало эта традиция получила задолго до Михаила Федоровича. В слове Гавриила Бужинско-

го, произнесенного «в день празднования св. Александра Невскаго», сказано, что тогда «от запада воставаше в лютости своей обикновенны Лев Свейский», побежденный на Неве[3]. О вековечном соперничестве России со Швецией и о победе князя Александра Ярославича в 1240 г. Гавриил Бужинский говорит и в «Похвальном слове, произнесенном в празднуемый уже в 52-ой раз день рождения ... Петра Великого» («Отсюду хотяху вооружитися отдревле с Россиею препирающиеся Свеи, – кто ж не видит дарование Божие, онаго мужественнейшаго князя и воина, аки втораго Сципиона Африканскаго, от побед во Африке имя сие заслужившаго, тако и в России Александра Невскаго, от победи зде полученной тако именованного»[4]). Как следует из того же сочинения Гавриила Бужинского, кроме князя Александра, древнерусскими предшественниками Петра I (уже вне всякой связи со шведскими войнами) являются Владимир Святой, Ярослав Мудрый и Дмитрий Донской (С. 504–505), а в слове, произнесенном «в 6-ю неделю по Пятидесятнице, на которую падает воспоминание Полтавской победы», называется «первый в России правилный властитель» «иностранный государь» Рюрик (Там же. С. 575). Однако в последнем сочинении Гавриил Бужинский рассматривает отечественную историю как череду междоусобиц, бунтов и поражений от иноплеменников, тянувшуюся до начала Петровского царствования: «Продолжилася сия разслаба до времен Петра Великаго, который первый дань даяти варваром не восхотел, первый разслабу сию исцеляти начал, что засвидетелствовали его походя Азовские...» (Там же. С. 576).

Приблизительно та же идея проводится в созданном в 1717 г. рукописном «Разсуждении о поступках, которые имел царское величество даже до сих дней, и о тех, которые может еще впредь чинить»: «Он (Петр I. – *М. Л.*) родился в таком отечествѣ, котораго обычай лишал его от сообщения протчих народов, и кажетца так, что бутто бы его пра отцы нарочно не хотѣли ничего дѣлать славнаго, дабы ему единому оставить славу быть первым, которой бы начал великия дѣла и тем бы удостоился онаго»[5]. В 1717 же году были изданы сочиненные Феофаном Прокоповичем «приветствия» возвратившемуся из Европы Петру: от имени царевича Петра Петровича, царевен Анны и Елизаветы и от имени всего народа. Обращение от имени царевича заканчивается пассажем: «Держи сие победителною десницею, дондеже и моя подражанием дел твоих силна и крепка в державе явится, дондеже малаго Петра

твоего покажет Бог достойна, вторым по тебе нарещися Петром»[6], а в «Приветствии всенародном» читаем: «Что бои но знаменует Петр, разве крепость зане камень есть: что же и первый, разве первенство Первый: сиесть Верховный достоинством титлы Царския, Первый и именем тем ПЕТР ПЕРВЫЙ во всех делах, яже от натуры всегда требуют себе крепости. Первый в воинстве, Первый и в гражданстве, Первый и в милости, Первый в правосудии, Первый и в воздаянии комуждо по делом»[7]. В предисловии к «грамматике» Мелетия Смотрицкого 1722 г. издания отмечается: «... непостижимым промыслом создателя нашего Бога (в его же руцѣ царево сердце) изволися любомудрѣйшему всероссийскому нашему Монарху Петру того имене и дѣл высоких Первому чрез неусыпное его Царскаго Величества тщание Преславное и православное свое Государство якоже иными воинскими науками и всякими нуждными механическими хитростями украсити и обогатити. Тако и седми свободных наук, еллиногреческа и латинска диалектов училищами наполнити». Идея обновления стала основной в Петровское время: характерно, что «Сенат при поднесении "государю Петру титула императора всероссийского и наименования Великого и Отца Отечества" 22 октября 1722 г. провозглашал: "Мы, ваши верные подданные, из тьмы неведения на феатр славы всего света, и тако рещи, из небытия в бытие произведены и во общество политичных народов присовокуплены"»[8].

Принципиально иную картину можно наблюдать в шведской литературе конца XVII – начала XVIII в. Для шведских панегиристов важным является то обстоятельство, что Карл XII не первый шведский монарх, носящий это имя. В отличие от русского царя-начинателя, шведский король, как следует из шведских текстов, оказывается одним из героических шведских королей-победителей. Так, в самом начале XVIII в. было напечатано описание шведских и готских Карлов «на старом шведском языке» от древности до современности П. Дийкмана (P. Dijkman). Книга разделена на отдельные главки, каждая из которых посвящена шведскому Карлу, начиная с Первого и заканчивая правящим ныне, побеждающим саксонцев, поляков, русских, татар, казаков, литовцев и курляндцев Двенадцатым. Вступление и концовка панегирика написаны на древнеисландском, что, по мысли автора, должно связать современность с героической историей, а Карла Двенадцатого позиционировать как наследника древних королей (отдель-

ные исландские слова встречаются в 12-й, посвященной Карлу Двенадцатому, главе). Один из шведских стихотворных панегириков начала Северной войны называется «На ... героические подвиги Двенадцатого Шведского Карла»[9], а в стихотворении Б.В. Шмидта «12. Имя великого короля. На счастливый день именин Всемилостивейшего Короля Карла XII 28 января 1715»: «Двенадцать Королей имела наша страна, которые носили имя Карл / Часть их древность стерла с мрачных рун»[10]. В самом деле, первые шведские Карлы явно легендарны и являются исторической условностью (подобно тому, как едва ли можно назвать 13 коронованных предшественников сына Густава Васы Эрика XIV). В отличие от Петра (или шведского короля Густава Вазы), Карл XII как первый, родоначальник и начинатель не представляется и выглядит достойным продолжателем рода Карлов и древних королей. Можно предположить, что и по этой причине в шведских панегирических стихотворениях, посвященных Карлу XII, шведский король уподобляется легендарным и мифологическим героям: так, в панегирике О. Рудбека-младшего отмечается, что он «так же силен, как был силен Старкуттер»[11]. О шведах-наследниках славы древних скандинавов говорится и в многочисленных стихотворениях Северной войны (например, «храбрые старые готы» упоминаются в «Пожелании счастья... в наступающем 1718 г.»[12]).

В шведских текстах рубежа XVII–XVIII вв. неоднократно отмечается, что Карл Двенадцатый является сыном короля Карла (а в более поздних панегириках – что он превзошел всех своих предшествеников). Таким образом шведские панегиристы указывают на непрерывность династии и подчеркивают идею преемственности. Отметим, что в русских текстах начала XVIII в. упоминается царь Алексей Михайлович: в панегирике «Торжественная врата» (1703) отождествленный с отцом Александра Македонского Филиппом. И этот пример лишь подчеркивает идею первенства Петра – нового Александра Македонского, превзошедшего своих предшественников. Хорошо известно, что в русской панегирической традиции второй половины XVII – первой половины XVIII вв. актуализируется образ возрождающегося феникса; в отличие от своих русских коллег, шведские панегиристы имели возможность говорить об абсолютном «возрождении» монарха: на смену усопшему Карлу приходит новый Карл. Неслучайно изображение феникса украшает большинство шведских изданий, посвященных смерти Карла XI и вступлению на престол Карла XII.

Среди предшествующих Карлу XII Карлов оказываются не только реальные или легендарные шведские короли, но и правители других стран. Так, в приложении к переводу «Corona Gothica» Сааведры Фахардо, выполненному Ю.Г. Спарвенфельдом, Карл XII замыкает список готских королей. В шведских текстах рубежа XVII–XVIII вв. самым знаменитым одноименным Карлу XII монархом объявляется император Карл Великий. Можно предположить, что эту ассоциацию должно вызывать встречающееся в панегириках шведских и европейских авторов наименование Карла XII Карлом Великим. В шведском жизнеописании, изданном в связи с погребением Карла XII, специально отмечается, что его род ведется от императора Карла[13]. По наблюдению Н. Экедаля, подобная генеалогия была издана еще в правление Карла XI, и в ней «подчеркивается, что король происходит от императора Карла Великого, который называется первым под этим именем»[14].

Можно предположить, что выявленная закономерность возникла случайно: во главе «обновленной России» оказался Первый Петр, во главе гордящейся своей героической древностью Швеции – Двенадцатый Карл. Это совпадение вызвало к жизни сохранявшуюся на протяжении всего XVIII в. тенденцию: в 1778 г. шведский король Густав III отмечал правоту менявшего страну Петра и настаивал на необходимости для шведов оставаться верными традиции[15]. Однако несомненно, что имена и «порядковые номера» правителей как нельзя лучше соответствуют шведской и русской идеям включенности в традицию и новаторства.

Анализ русских и шведских текстов, посвященных «порядковому номеру» отечественного монарха позволяет выявить очевидную и, как представляется, характерную для панегирической литературы каждой из стран закономерность. Во всех русских сочинениях номер Петра связывается лишь с темой новаторства и первенства. В свою очередь, шведские авторы первой четверти XVIII в. оказываются изобретательнее своих русских коллег и не ограничиваются повторяющимися рассуждениями о следовании Карла XII традиции. В шведских панегириках начала XVIII в. «порядковый номер» Карла связывается с количеством звезд (в посвященном коронации Карла XII стихотворении «Черная печальная северной туча разогнана, когда... Карл XII венчается Высокосверкающей ... короной, сверкающей двенадцатью ярчай-

шими звездами в Севере»), с количеством подвигов Геракла (в «“Печальной песне” о погребении Карла» О. Рубдека-сына (на этой основе Карл XII сравнивался с Гераклом и в дальнейшем: известно, что в своем раннем стихотворении 1732 г. «Далин перечисляет двенадцать королевских подвигов, которые соответствуют подвигам греческого героя»[16]). В панегирике, вошедшем в сборник стихотворений Ю. Руниуса «Dudaim», с именем и «номером» монарха ассоциируется удачный 1712 г. В стихотворениях, повествующих о восшествии на шведский престол мужа Ульрики Элеоноры Фридриха I, появляется образ часов, показывающих первый час после двенадцати. Эта тенденция обнаруживается при сопоставлении русских и шведских текстов эпохи Северной войны, содержащих библейские аллюзии и ассоциации.

Пророк Даниил во рву со львами

Очевидно, что значительная часть русских стихотворных и прозаических панегириков эпохи Северной войны посвящена победам над шведами и турками и что используемые авторами библейские аллюзии были призваны эти победы прославить и увековечить. Так, в русских сочинениях эпохи Северной войны упоминающиеся в Библии львы как правило ассоциируются со Швецией: льва победил Самсон («Православный наш Монарха по новаго Лва Свейскаго растерзании обрете мед, сие, кроме неизчетных користей, сладчайшее паче меда и сота вкушение, благоприятний нектар, всеторжественную радость, церквам умирение, отечеству свободу и глубочайшую тишину» – в «Синаксаре Иоанна Максимовича»); льва, напавшего на стадо, убил пастух Давид («... богомдарованное тебе славное прародителей своих всероссийское государство со всяким опаством пася, видя же едину от богом умноженных овец своих, сиесть Ижерскую землю, неправедне чрез толико лет от прегордаго хищника льва свейскаго похищенную, текл еси в след его и сопротивляющася емь за гортань разбил его, и исторг еси от уст его неправедне похищеное» – в «Преславном торжестве свободителя Ливонии»), Бог дал апостолам силу наступать на льва и змия («...На аспида и василиска наступиши и попреши лва и змия»[17] – воспроизводится этот евангельский фрагмент в слове Гавриила Бужинского на день рождения царицы Параскевии Феодоровны 14 октября 1717 г.; «...Его Царскому Пресветлому Величеству прекрепчайшему в бранех Господних Вожду, храброму непобедимому Воину тую же благодать и дар Духа

Святаго, в себе содержащу, дадеся побѣдителными ногами на лва Свѣйскаго змиеву наступит главу и скорпию премного в Европѣ жалом своим повредившаго, смертоносне сотерти и всю силу его совокупленную побѣдити...» – в «Синаксаре» Иоанна Максимовича), лев – это дьявол, стремящийся погубить человека («...Повеял ветр от уст льва свейскаго, паче же рещи от уст льва адскаго, о нем же Петр святый глаголет: Супостат ваш Диавол аки лев рыкая ходит, иский кого поглотити»[18] – в Слове Стефана Яворского, произнесенном перед церковным проклятием гетмана Мазепы в ноябре 1708 г.), в ров ко львам был брошен пророк Даниил. Последний сюжет, разрабатываемый как русскими, так и шведскими авторами, представляется особенно интересным. В «Синаксаре» Иоанна Максимовича говорится: «Живи, благочестивый Царю всегда препрославлен, яко воздал месть врагом своим и ненавидящих нас посрамил еси: заградил уста лву, стер его главу» (на полях значится: Даниил 4). В «Алфавите, рифмами сложенном» того же Иоанна Максимовича отмечается, что «Великий Государь Царь великий Князь Михаил / Феодорович Шведску Лву уста заградил» (в панегирике «Торжественная врата» упоминается имя Михаила Федоровича, «масличным купно и царским венцем венчаннаго, масличную ветвь в руке держащего, в знамение усмирения вражиих иноплеменнических и крамолных раскольников нашествий при державе его России возсиявшаго»[19]). В «Слово на память святаго Первозваннаго Апостола Андрея» Гавриила Бужинского о кавалерах ордена Андрея Первозванного говорится, что они несут «живый образ оных Святых», которые, кроме прочего, «заградиша уста львов». Точно так же действуют нынешние герои: «...Заградисте уста Льва Свѣйскаго и аки угасисте силу огненную, егда на страшныя пушечныя и мушкетныя громы и огни безстрашно, мужественно и дерзновенно исходисте»[20]. Без прямого указания на источник достаточно сложно установить, какой именно библейский сюжет имеет в виду русский панегирист, поскольку «заградить уста» шведскому льву могли как русский Даниил, так и русский Самсон (например, «... прехрабрый Самсон, наш государь царь, заградил есть уста тому льву, паче же растерза лва шведска» в проповеди Стефана Яворского[21]). Можно предположить, что интересующий нас сюжет был одним из двух источников, использованных русским панегиристом. Однако выявление библейской истории, положенной в основу этого сопоставления, не входит в число наших задач. Вместе с тем существуют случаи,

когда русский автор не только ссылается на библейский сюжет о пророке Данииле, но и находит дополнительные (кроме сопоставления библейского и шведского львов) причины для его упоминания в тексте панегирика. Так, в «Венце победы» (Львов, 1709) основанием для сравнения Меншикова с пророком Даниилом становится отчество русского полководца: «Даниил Пророк уста затыкаше / Лвом: Данилович Князь лвы прогоняше / Швед бо, иже есть Сѣверный Лев назван. / От того прогнан».

В свою очередь шведские авторы эпохи Северной войны не называют библейским львом ни Россию, ни Данию, ни Саксонию, ни Польшу. В шведских сочинениях эти библейские цитаты употребляются вне всякой связи с государственными символами. Например, в изданных в 1702 г. панегирическом слове «Триумфальная труба в Севере», посвященном победе под Клишовым, и в проповеди «Кровавая жертва Иисуса Христа за грехи всего мира» Г. Флорена приводится одна и та же цитата из посланий апостолов: «наступить на юного льва и дракона»[22]. Известно, что «юный Лев» – традиционное обозначение Карла XII как в шведской, так и иностранной панегирической литературе начала XVIII в. В том же шведском панегирике «Триумфальная труба» враги Швеции говорят: «Мы знаем, что Лев порождает Льва, благородный корень дает благородный побег, герой рождает героя. Нам хорошо известно, чем Густавы и Карлы были для мужей. Пришло время подрезать когти молодого льва, сломать побег, уничтожить творение Шведского Героя...»[23]; в свою очередь, в русской «Ляврее» Ивана Кременецкого о Карле сказано: «Млад еще лвичищ, но горд есть и лютый...». Очевидно, что в перечисленных случаях речь идет о совершенно разных «юных львах». Кроме того, в одном из духовных стихотворений, написанных генералом Любекером и напечатанных в 1717 г., об угрожающем шведам дьяволе говорится: «Да, он сейчас ходит кругом / Хочет напасть на божьих детей, / Воспрепятствовать течению их жизни, / Проглотить их подобно льву»[24]. В проповеди И. Майера, переведенной с немецкого на шведский Я. Гарвилио и изданной в 1707 г., упоминается «добыча адского льва»[25]. В слове придворного проповедника Ю. Поссейта (J. Posseith) на погребение в 1712 г. придворного бухгалтера А. Омана библейские фрагменты, в которых упоминаются львы и которые охотно цитируются русскими авторами антишведских сочинений, встречаются постоянно: «Дьявол, вокруг ходящий Лев, хочет ее скоро проглотить»,

«... твоя сила в том, чтобы наступать на юного Льва и Дракона». Привлекает он и историю о Данииле: Бог «... защитил Даниила во рву со львами»[26].

Как и в русских, в шведских панегириках эта библейская ассоциация может возникать благодаря имени адресата. Однако героем шведского славословия оказывается не полководец, а новобрачный, и панегирик носит не общественно-политический, а сугубо приватный характер. Так, в названии шведского стихотворения фон Бробергера на бракосочетание казначея Даниэля Вестерлинга (Westerling) и девицы Анны Бриты Стрем (Ström) (1704) отмечается: «В древние времена Даниил был брошен в яму со львами, но остался невредимым, Сейчас Даниэль отправился в поток (ström), чтобы погасить огонь, который горит в его теле»[27]. Несомненно, для русских панегиристов, традиционно отождествлявших Швецию со Львом, этот сюжет как нельзя лучше соответствовал военной ситуации; для шведских победословий он подходил значительно меньше. Однако факт, что прием сопоставления «через имя» применительно к одному и тому же библейскому сюжету использовался русскими и шведскими авторами в произведениях столь далеких жанров, кажется примечательным.

Тематический диапозон шведской поэзии начала XVIII в. весьма широк, и победословия являлись лишь частью (хотя и значительной) поэтической продукции, появлявшейся в Швеции во время Северной войны. Указанное стихотворение на свадьбу Даниеля Вестерлинга входит в изданный в 1708 г. поэтический сборник фон Бробергера, состоящий из «пожеланий счастья», «свадебных песен», новогодних поздравлений, «свадебных шуток», «жалобных песен», «утешительных писем», «могильных камней», сонетов, мадригалов и т. п. Приблизительно такой же жанровый состав представлен в другой книге военного времени – изданном в 1709 г. в Гетеборге сборнике П. Варнмарка. Свадебные и новогодние поздравления, пожелания счастья, стихотворные письма напечатаны в книге стихотворений Ю. Руниуса (в первом томе (1713) опубликованы тексты духовного содержания, во втором (1715) – стихотворения на свадьбы и погребения; трехчастное издание, дополненное поэтическими произведениями различного содержания, вышло в 1733 г.). При этом в шведской поэзии рубежа XVII–XVIII вв. свадебные поздравления относятся к числу наиболее распространенных жанров и составляют особый (подчас первый) раздел любого поэтического сборника. В эпи-

таламических текстах нередко возникает тема любовной войны, которая противопоставляется войне настоящей и кровопролитной. Так, свадебная песня Т. Рудена «О войне и сражении» имеет характерное «батальное» начало: «Весь мир ведет войну / Оружие грохочет во всех странах / Марс ходит с огненным факелом, / Зажигает в народах и странах пожар...» Затем следует рассказ о войне любовной, и это «военное» описание имеет иронически подчеркнутый эротический подтекст: «...я хочу просить Бога, чтобы он до зрелого возраста поддерживал вашу сладостную битву»[28]. В другой свадебной песне Рудена, в «Войне Астрильда» (бога любви, северного Амура), речь идет о любовной войне, и это стихотворение заканчивается традиционным для панегирической поэзии двустишием: «Так живем мы в золотое время, / Когда единственное сражение – это любовь»[29]. Точно так же о военном времени говорится в начале стихотворения Ю. Руниуса на бракосочетание капитана Грюнда и девицы Сведмарк: «Сейчас время вооружения, ибо Марс начинает мечтать ... Он мечется ... Он кричит... Он разбрызгивает огонь и молнию и дым...» Далее в стихотворении Руниуса рассказ о «времени войны» сменяется описанием «времени радости», «времени помощи», «времени песен» и дважды – «времени любви». В стихотворении Руниуса на бракосочетание лейтенанта К. М. Драке с девицей Г. Монтгоммери затрагивается тема русской войны и полтавского поражения; в его же стихотворении 1712 г. на бракосочетание лейтенанта Ю. Э. Бергенстрема и девицы Б. Нюман упоминаются Марс и Венера. Вне всякого сомнения, присутствие военной темы в этих стихотворениях Руниуса объясняется принадлежностью героя к военному сословию («Славный парень и солдат Карла / Получил сегодня женщину, лучшую / Чем некая языческая богиня» – 41). Возможно, по этой же причине в стихотворении Бробергера, посвященном свадьбе придворного казначея, о войне не говорится ни слова, и образ пророка Данила с батальной темой не ассоциируется.

В России Петровского времени подобные поэтические сборники не издавались, военная тема находила выражение только в стихотворных победословиях, и библейские ассоциации, построенные на тождестве имени адресата панегирика и библейского героя, встречаются, как правило, в произведениях, посвященных «событиям военной и государственной важности». Не случайно таким адресатом становился, как правило, царь Петр. Так, в слове Стефана Яворского «Моисей Россий-

ский к освобождению людей христианских от работы египетския – турецкия Богом избранный» (1711) Петр I сопоставляется с апостолом Петром: «Воспомяни оное под Лесным поле, на котором не яко царь, но яко един от воин, брань устрояющих, яко Петр в вертограде Гефсиманском, подвязался еси»[30]. Как известно, русские панегиристы рубежа XVII–XVIII вв. акцентируют внимание на греческом происхождении имени Петра I. Один из многочисленных примеров такого рода – рукописное стихотворение 1700 г.:

Каменем Давид Гиганта порази
Каменя Христа явъ прообрази.
Велие диво во всех тогда бяше,
Егда мал Давид Гиганта мертвяше
Болшее днесь не сравнено явися
Яко мысленный Гигант поразися
Каменем Христом от девы рожденным
Тоя Пречистым млеком одоенным.
Царю наш Петре камню соименный,
Христу и Петру сице реченный
Рождаемый днесь тобою воюет,
В чесом Россиа свѣтло триумфует?
И селенныя хвалят тя концы вси,
Агаряне бо тя бѣжат яко пси.
Лунѣ их ущерб явно сотворися,
Егда в тебѣ Бог славно прославися.
Хвали, днесь хвали Государь наш Бога
Его же ти коль дася милость многа.
Апостол Петре, церкве основатель
Моли да тоя плѣна Свободитель
Соименник твой вскорѣ сотворится
И в подобных ти дѣлѣх прославится.
Византия со Иерусалимом
Антиохия Египт с македоном
Присножалостно о сем воздыхает
Да христианский царь им обладает
Наш христианский царь Петр камень твердый
Вѣры и Церкве защитник усердый.
За молитв святых и Богородицы
Срящет милость в сем Святыя Троицы
Автор стихов и аз сего желая
Царю нашему виват восклицая
Пою Богу и ему дондежеем[31].

Тема Петра-камня развивается, в том числе, в стихотворении, посвященном свадьбе царя. Так, в «Книге любве знак в честен брак» (1689) Кариона Истомина говорится: «Имя Петр крѣпость оных устрашает / Татаров турков Бог да истребля-

ет»[32]. Естественно, и это стихотворение относится к разряду государственно-политических. В шведской поэзии начала XVIII в. имя героя также позволяло автору ввести «каменную» тему (правда, вне библейских аналогий). Например, в стихотворении Я. Фрезе, предваряющем поэтический сборник 1714 г. Ю. Руниуса и посвященном знаменитому современнику, упоминаются шведские *рунические* камни[33]. Однако, подобно свадебному славословию, содержащему упоминание истории о пророке Данииле, это стихотворение абсолютно «аполитично».

Конечно, русское стихотворство начала XVIII в. не ограничивается сочинениями на военную тему и панегириками монарху. Хорошо известно, что русская поэзия второй половины XVII в. располагала значительным жанровым репертуаром, среди сочинений русских авторов – большое количество стихотворений на случай, в том числе и свадебных поздравлений (этот вопрос исследован в новейшей работе Л. И. Сазоновой); точно так же в Петровское время создавались псальмы и эпитафии (например, знаменитые «Emblemmata et symbola» Стефана Яворского, посвященные смерти митрополита Киевского и Галицкого Варлаама Ясинского). Сравнительный анализ литературной ситуации в России времени Алексея Михайловича и Петра I проводится в работах А. М. Панченко, вопрос о «нелитературности» Петровской эпохи поднимается, в частности, в исследованиях В. И. Перетца, Д. И. Чижевского, Д. С. Лихачева, А. М. Панченко, С. И. Николаева, и мы ограничимся лишь самым общим замечанием. В оригинальной русской поэзии Петровского времени количество «военно-политических» стихотворений, сравнительно с сочинениями на другие темы, весьма велико. Среди оригинальных русских стихотворений, *изданных* во время Северной войны, произведения на военную и государственную темы явно преобладают (интересующий нас библейский сюжет использован в напечатанных панегириках; для нашего исследования особый интерес представляют именно такие сочинения, поскольку их анализ позволяет сузить круг русских и шведских исследуемых текстов и при этом сопоставить государственную издательскую политику и статус литературного творчества в каролинской Швеции и петровской России). Очевидно, что во время русско-шведской войны 1700–1721 гг. военная тема активно разрабатывалась как русскими, так и шведскими поэтами. Очевидно также, что шведские победословия издавались в большем количестве, чем русские епиникионы. При этом, повторим, наряду с военными

панегириками в Швеции печатались многочисленные стихотворения на случай, никак не связанные с военной темой. Как представляется, особенности употребления одного и того же библейского сюжета объясняются ситуацией, сложившейся в русской и шведской литературах в начале XVIII в.

Кроме того, повторим, Даниилом, остановившим шведского Льва, русские панегиристы называют самых различных русских героев: Петра, Меншикова, возможно, кавалеров ордена Андрея Первозванного, и называют постоянно. Как показывает материал, в русской литературе эпохи Северной войны некоторые ключевые панегирические мотивы многократно употребляются в одном и том же «политическом» контексте: русский Даниил «заграждает уста» шведскому Льву, как отмечалось выше, Петр Первый – «воистину первый». Таким образом, характерной приметой русской панегирической литературы Петровского времени становится повторяемость. Этот феномен может объясняться как «экономностью» авторов, использовавших лишь наиболее подходящие, на их взгляд, панегирические мотивы, так и их недостаточной изобретательностью. Известно, что русские панегиристы рубежа XVII–XVIII вв. демонстрировали барочное остроумие в полной мере, и поэтому, скорее, здесь мы имеем дело с осознанным стремлением к «самоограничению». Эта черта русских панегириков первых десятилетий XVIII в. становится особенно заметной при их сопоставлении с сочинениями шведских авторов, стремящихся к «широте» и «разнообразию».

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Николаев С.И.* Литературная культура... С. 12.

[2] *Феофан Прокопович.* Пришествию в Нов град Его Императорского Величества Государя Императора Петра Второго 1728 генваря 11 дня // Древняя Российская вивлиотика. 1789. IX. С. 493.

[3] Проповеди Гавриила Бужинского (1717–1727). Историко-литературный материал из эпохи преобразований. Юрьев, 1901. С. 519.

[4] Там же. С. 505.

[5] РГАДА. Ф. 17. Оп. 1м. № 143. Л. 3–3 об.

[6] Державнейшаго государя Царя и Великаго Князя Петра Перваго по долгом странствовании в царствующий свой Санктпитербурх возвратившагося: сын его величества, благороднейший государь царевич и великий князь Петр Петрович, двоелетный младенец аки своими усты приветствует. СПб., 1717. С. 2.

[7] Приветствие всенародное. СПб., 1717. С. 4.

[8] *Николаев С.И.* Указ. соч. С. 12.

[9] Palmsk. saml. 15. S. 931.

[10] Tolff Stora Konunga Namn uppå wår Allernådigste Konungs Konung CARL den XII Lyckeliga Namns-Dag den 28 Januar. 1715. Med underdånigste Wördnad nämnde af B. W. Schmidt // Palmsk. saml. 15. S. 1172.

[11] Rudbeck d. y. Dedikation af Specimen usus linguæ gothicæ.

[12] Lyck=önskan Wid hundra=årigt Ålder=Skiffte / Tå Göteborg Inträdde med Nyåret 1718 // V. 48.a.

[13] Then Stormächtigste Konungs / Konung CARL then Tolftes Sweriges / Göthes och Wendes &c. &c. Konungs PERSONALIER, Upläsne Wid Konglige Begrafningen / Som skedde uti Ridderholm Kyrkian i Stockholm.
Den 28 Februarii 1719. Upsala, 1721. S. 2.

[14] *Ekedahl N.* Det svenska Israel ... S. 105. Исследователь цитирует «Personalia eller wyrdesam berättelse om ... konung Carl den XI:tes aldra-christeligaste och högst-beprijsligaste lefwernel samt högst-salige död» (Stockholm, u. å – 1697).

[15] Gustav III. Reflexioner. Stockholm, 1778.

[16] Delblanc S. Ära och minne. Studier kring ett motivkomplex i 1700-talets litteratur. Stockholm, 1965. S. 25.

[17] Проповеди Гавриила Бужинского (1717–1727). Историко-литературный материал из эпохи преобразований. Юрьев, 1901. С. 81.

[18] Слово перед проклятием Мазепы, произнесенное митр. Стефаном Яворским в Московском Успенском соборе 12 ноября 1708 г. (ТКДА. 1865. № 12. С. 507). К этому фрагменту Библии русские проповедники обращались на протяжении всего XVIII в. и, как правило, упоминали его в связи с русско-шведскими политическими взаимоотношениями: «...помирились мы со Львом свейским, но есть другий страшнейший лев, о котором верховный Петр в I своем послании: Трезвитеся, рече, бодрствуйте, зане супостат ваш диавол, яко лев рыкая, ходит, искаяй, кого поглотити. С сим львом мирится не может, кто мир с Богом иметь хочет» (в «Слове в день принесеннаго вторoе торжественнаго благодарения всеблагому Богу о совершившемся между Империею Российскою и короною Шведскою вечнаго мира» (1743) Серафима Псковского и Нарвского).

[19] Слово перед проклятием Мазепы ... С. 130.

[20] *Гавриил Бужинский.* Собрание некоторых проповедей, говоренных с 1719 по 1726 год в присутствии Петра Великаго и при гробе сего государя ... М., 1768. С. 60.

[21] Цит. по: Панегирическая литература Петровского времени ... С. 26.

[22] Triumph-Basun i Norden Öfwer Then Stoormächtigsta Konungz Konung CARL den XIItes Härliga Seger Emot thes Fienda / Konungen af Polen / wid Cliscou I Lilla Polen / den 9. Julij innewarande åhr / Ljudande Uppå Tacksäijelse=Dagen ... 20 Novemb. 1702. S. 109; Jesu Christi Blodiga Öffer / För heela Werldens Synder / Samt Theras flytande Tröst För Alla bootfärdiga Syndare; Framstält uti en Långe Fredagz Predikan / Uti Ny Ed Sockens Försambling Anno 1702 Af Gabriel Floren. Past. NyEdens. Upsala. S. 168.

[23] Triumph-Basun i Norden ... S. 22.

[24] Mose och Lamsens Wisor. Stockholm, 1717. S. 25. Эта аллюзия встречается и в проповеди Ю. Витте (Christelige Upmuntringar / til en ödmiuk Taksäjelse / för Hans Kongl. Majestäts af Swerige den Stormächtigste Konungs och Herres / Konung CARL den XIItes Lyckeliga Ankomst ifrån Turckiet /

förestälte uti en Christ=loflig Församling på Landsbygden af Joach. Witte. Stockholm, Upsala, 1715. S. 24).

[25] Twenne Book=och Bättrings Predikningar / af den widtberömbde Theologo Doct. Joh. Friderich Maijer / General Superintendent uthi Pommern / samt Procancellario och Professore Promario wid Kongl. Universitetet i Gripswald för någon tijd i Tyskland håldne / och nu på Swenska öfwersatte: samt å nyo uplagd en Synodal=Predikan Om Helfwetet / af Jacob Garwolio. Åbo, 1707. S. 71.

[26] Gudz Nådige Åtancka / wara Menniskians Bästa; tå fordom Kongl Hof=Stall=Bookhållaren / Åhreborne och Wälbetrodde Herren nu salige Andreas Åhman / uthi St. Jacobs Kyrkio then 27 maij åhr 1712 Sorgprydeligen begrafdes: wid Grifftebrädden Kristeligen eftertänckt af Kongl. Hofpredikanten Johan Possieth. Stockholm, 1712. S. 5. Естественно, в русских проповедях Петровского времени этот библейский сюжет используется вне всякой связи с военными событиями. Например, в слове Гавриила Бужинского «В 33 неделю по Пятидесятнице, о мытаре и фарисее» говорится: «Езехия на ложи своем моляся, исцеление получил, Иеремия в рове и блате, Иона в ките, Даниил в рове между лвами, разбойник на кресте в теплой мотиве услышани быша» (Проповеди Гавриила Бужинского ... С. 400).

[27] *H. G. von Broberger.* Ledige Stunders poêtiske Tijd=Fördrift. Stockholm, 1708. S. 79.

[28] Samlade vitterhetsarbeten af svenska författare från Stjernhjelm till Dalin. Uppsala, 1867. V. 8. S. 237.

[29] Ibid. S. 207. Кроме стихотворных свадебных панегириков, «батальные образы» используются в шведских стихотворениях духовного содержания, например, в цитировавшемся сборнике Г. Любекера «Mose och Lamsens Wisor».

[30] Слова Стефана, митрополита Рязанского и Муромского. Труды Киевской духовной академии. 1875. № 10. С. 132.

[31] ГИМ. Барсов. 1531 пс.

[32] *Карион Истомин.* Книга любве знак в честен брак. 1689 / Изд. и коммент. Л. И. Сазоновой. М., 1989. Л. 14 об.

[33] *Frese J.* Då secreterarens, hr. Johannis Runii lärde Wärck blef aftryckt betygade i följande Rader sin Fägnad / Johannis Runii, W.Gothi DUDAIM eller Andelige Blommor i tiden med en särdeles flijt och moget wahl sammanhämptade och efter AUCTORIS död å mångens åstundan och begiäran i sin tilbörlige Kranss infästade. Stockholm, 1714.

А. С. Демин

ДРЕВНЯЯ РУСЬ В НОВЕЙШЕЙ РУССКОЙ ПОЭЗИИ*

В предлагаемом обзоре (о судьбе древнерусских мотивов в наше время) мы рассмотрим русскую поэзию постсоветского периода 1992–2007 гг., то есть поэзию за последние 15–16 лет. Так как за этот, казалось бы, не такой уж большой промежуток времени было написано неисчислимое количество стихотворных произведений, то мы посчитали целесообразным просмотреть лишь более или менее представительную часть общего целого, а именно – поэтические циклы или подборки в некоторых московских толстых журналах, охотно собирающих со всей России и печатающих новые стихотворения на древнерусские темы («Наш современник» и отчасти «Москва»).

В получившемся беглом обзоре анализируются прямые стихотворные высказывания поэтов, как подробные, так и краткие, но только непосредственно о древнерусских лицах и событиях. Прочее остается вне рассмотрения: не дается оценки каждого стихотворного произведения в целом – не наше это дело; не обозреваются иные темы, отличающиеся от названной, – фольклорные, религиозные и библейские мотивы новейшей русской поэзии; не привлекаются к обзору и стихотворные переводы и переложения древнерусских памятников, когда отношение нынешнего поэта к Древней Руси выражается лишь очень скрыто.

Поэтический материал располагается нами по исторической хронологии затрагиваемых тем; в каждом случае определяется степень распространенности соответствующих мотивов в новейшей русской поэзии, по мере возможности указываются использованные поэтами древнерусские источники и – главное – направление их переработки поэтами. Обобщения следуют в конце обзора.

* Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 06-04-00544а.

Апостол Андрей Первозванный

Апостол Андрей, о путешествии которого из Крыма к месту будущего Киева и к новгородским словенам рассказывается в самом начале «Повести временных лет», является редким персонажем новейшей русской поэзии. Лишь однажды апостола Андрея упомянул *В. И. Шемшученко* в своем стихотворном цикле «Взыскующего небо сохранит», когда воспевал Тамань:

Я не знал, что Андрей Первозванный
Здесь из греков в варяги прошел.
(Москва. 2005. № 10. С. 85).

Мифическим сообщением о том, будто бы апостол Андрей посетил Тамань, поэт, услышав какую-то местную легенду или прочитав некую краеведческую работу, смело дополнил летопись в целях придания Тамани более высокого исторического статуса.

Древние племена

Славянские племена – тоже редкий объект новейшей русской поэзии. Для одних поэтов – это, так сказать, «вкусные», исполненные значительности названия, как, например, для *А. В. Шацкова* в цикле «Высокое мгновение», в стихотворении «Рождественское»:

Кривичи, радимичи и вятичи
По деревням, селам, городам...
(Наш современник. 2005. № 12. С. 38).

У других поэтов – это повод для несколько раздраженного этнографического суждения, как, например, для *В. В. Брюховецкого* в стихотворении «Эта прошлая жизнь...»:

О, бесстыжая Русь! Сплав сармата с тунгусо-эвенком.
(Наш современник. 2006. № 4. С. 68).

Аналогичную мысль, но уже в форме шутливого каламбура высказал *А. Горшков*:

Новгородец, живший возле чуди,
Сам на чудей смахивал чуть-чуть.
(Наш современник. 2004. № 10. С. 156).

За всем этим присутствует внушаемое поэтами представление о множестве, распространенности и многоликости славянства.

Кирилл и Мефодий

Поминание просветителей славян в новейшей русской поэзии немного чаще встречается сравнительно с иными темами, имеющими отношение к Древней Руси. Для поэтов Кирилл и Мефодий – это неясно представимые составители ясно представимой славянской азбуки. Один из поэтов попытался изобразить процесс создания и обучения этой азбуке, конечно, исходя из самых общих знаний о роли Кирилла и Мефодия, которые у него остались почти бесплотными фигурами. *Ю.М. Ключников* в цикле «Жива земля, пока жива Россия», в стихотворении «Аз есмь» торжественно провозгласил:

Когда облечься письменною плотью
Пришел душе славянской звездный час,
Ту плоть Кирилл и брат его Мефодий
Определили первой буквой –
«Аз».
– Аз есмь – мой предок тонкой вывел кистью.
(Наш современник. 2004. № 10. С. 113).

Автор стихотворения представил составление славянской азбуки, пожалуй, как публичное зримое действо, и поэтому у него славянская душа облекается видимой плотью письмен, а ученик или писец выводит слово, правда, не пером, на пергамене, а тонкой кистью – следовательно, то ли на иконе, то ли на фреске.

Другие авторы довольствовались еще более расплывчатыми, но по-прежнему энергичными риторическими обозначениями вселенского значения подвига Кирилла и Мефодия. Вместо звезд («звездный час») участником деяний становилось солнце, как, например, в стихотворении *В.Ф. Терехина*:

Солнечным светом наполнить глагол
Призваны были Кирилл и Мефодий.
(Наш современник. 2004. № 6. С. 43).

Или вообще на звуки, время и пространство воздействовала славянская азбука у того же В.Ф. Терехина в стихотворении «Колокол» из цикла «Чем успокоится душа»:

«Громче» – попросил Мефодий.
«Звонче» – подхватил Кирилл.
Сдвинуть время и пространство
Смог славянский алфавит.

(Наш современник. 2006. № 7. С. 29).

Тут Кирилл и Мефодий, возможно, помимо воли автора, стали напоминать участников бойкого музыкального ансамбля.

У вышеупомянутого же В. И. Шемшученко эмоция противоположна бравурному настрою: Кирилл и Мефодий превратились в печальные символы несправедливо забытой культуры – в цикле «Родные мои пеньки», в стихотворении «Ветеран» о том,

Что Мефодий забыт и Кирилл,
Что нет места в стихах для иконы.

(Наш современник. 2004. № 4. С. 38).

О них поэт горестно напомнил нашим забывчивым современникам.

Языческие божества

Древнерусские языческие божества поминаются современными поэтами, как правило, с уважением и даже симпатией. Так, *Д. Коротаев*, явно знакомый с перечнем языческих богов в «Повести временных лет» под 980 г. и, вероятно, с наставлениями Владимира Мономаха в его «Поучении», причудливо переосмыслил роль идолов и представил их как надежных спутников и помощников славян, даже как почти христианских борцов с сатаной:

Мой предок был и груб, и нагл,
Но равно – честен и умен,
И твердо вел его Симаргл
По темной лестнице времен.

Он делал только то, что мог.
Знал меру в лени и еде.
И привередливый Дажьбог
Не оставлял его в беде.
Он пел, эол гуслярских струн,
А если был черед войне –
Его копье держал Перун
И метко бил по Сатане.

(Наш современник. 1994. № 9. С. 109).

Вполне достойное прошлое. Только непонятно, почему Дажьбог назван привередливым.

Та же тенденция оправдания и возвеличения языческих богов, но с еще более явственной ориентацией автора на «Слово о полку Игореве», проявилась в стихотворении *А. Гребнева* «Заповедная тишина»:

И славой опять заклубится дорога
Испытанных битвами внуков Стрибога!
И грозные в небе замолкнут перуны.
И песню ударят Бояновы струны!
(Москва. 1997. № 10. С. 18).

В грозное славословие проникли и многочисленные странности. Например, почему русское войско поэт назвал внуками Стрибога, бога ветров, в то время как в «Слове о полку Игореве» русские названы внуками (т. е. потомками) Даждь-Бога, а ветры, названные внуками Стрибога, выставлены силой, враждебной русским? Видимо, А. Гребнев ориентировался на наше современное вполне положительное сравнение «быстрый, как ветер» и перенес положительную эмоцию на внуков Стрибога, не очень отчетливо помня «Слово о полку Игореве».

Явную симпатию к язычникам проявил *Е.Н. Семичев* в цикле «Я без души не лезу в драку». Киевский князь Владимир Святославович приказывает скинуть Перуна в реку, а уклончивые киевляне жмутся:

– С кручи в Днипро опустите его,
Яко гнилое полено.
– Солнышко-князь! Мы и так, и тово…
Море ему по колено.
(Наш современник. 2001. № 9. С. 66).

Если не по букве, то по духу это соответствует рассказу летописца под 988 г., который все же сочувствовал киевлянам, застигнутым врасплох страшным приказом князя.

Языческие боги стали вызывать откровенно лирические чувства у некоторых поэтов. Например, *О. Старостина* в стихотворении «Перун», переосмыслив новгородское предание, изобразила этого идола неуклюжим, но вызывающим жалость существом, пострадавшим от принятия христианства новгородцами:

Как столкнули в Волхов его дубовую тушу,
И поплыл идол, да не вниз по реке, а в гору,

К Ильмень-озеру выплыл да там и вышел на сушу,
Деревянные стопы правя к дремучему бору.
(Наш современник. 1997. № 8. С. 96).

Увлекательно, не правда ли, заняться поисками его останков или того места?

А другой поэт – *Н. Сербовеликов* – в книге «Врозь живем на свете этом...» (М., 2000) высказал надежду найти покой и уют у языческого капища:

И однажды в мире сем подлунном
я желал бы наконец проснуться
и открыто к капищу Перуна,
как домой, на родину вернуться.
(С. 31. Цит. по кн.: *Казначеев С. М.* Современные русские поэты: Этюды. М., 2006. С. 296).

Все это не неоязычество на полном серьезе, а попытки поэтов найти моральную основу современной жизни в далеком и, как им кажется, идеальном прошлом.

Олег Вещий

Вопреки нашему ожиданию, киевский князь Олег довольно редко и невнятно упоминается современными поэтами, обычно припоминающими на тему об Олеге стихи Пушкина, а не летопись. Так, *В. И. Кочетков* в цикле «Дойти до своих» в стихотворении «Советники» упомянул «глупых хазар, разбитых славянским конýнгом Олегом», который предстает как «воинственный Рус с отважной дружиною светловолосых» (Наш современник. 1997. № 2. С. 6). Но в «Повести временных лет», уважительно относящейся к хазарам, нет сообщений о войнах Олега с хазарами (их разгромил Святослав) и не употребляются отрицательные эпитеты по отношению к хазарам. В. И. Кочетков, ценящий в первую очередь воинственность Олега, явно воспользовался «Песнью о вещем Олеге» А. С. Пушкина, а также откуда-то вычитанными историческими сведениями о варягах, но свел все к одному – к идеалу мужественности.

Соответственно *И. Тюленев* не совсем «лепо» смешал очень смутные припоминания, заимствованные им из летописного рассказа под 907 г. о походе Олега на греков и из стихотворения А. С. Пушкина «Щит Царьграда», с собственными немотивированными фантазиями:

Я вспомню день, когда я был народ,
Когда к Босфору прибивал свой щит.
Сидел на стругах древнерусский флот.
… … …
В Олегов щит бью пикою своей,
Чтоб затупить на брата острие.
(Наш современник. 1997. № 7. С. 9).

В летописи Олег *повесил* свой щит во вратах Царьграда, у Пушкина – не совсем точно: *прибил*. То, как можно прибивать щит к морскому проливу Босфор, вообще вообразить невозможно. Кроме того, флот Олега, по летописи, состоял из кораблей, а воины были вооружены копьями. У И. Тюленева же это войско больше похоже на гораздо более позднее – казачье: сидит на стругах и с пиками. Наконец, битье по щиту, чужому или своему, а также затупление оружия никогда не служило символом примирения с врагами или отказа от междоусобиц в Древней Руси. В результате мешанины понятий и некоторой бессмыслицы в стихотворном повествовании образ Олега отсутствует у автора, а облик иступленно-лирического героя стихотворения приобретает комичный истерический оттенок, вовсе не предусмотренный патриотичным автором.

Символические высказывания поэтов, упоминающих Олега, содержат еще большую, хотя и менее заметную мешанину понятий. Например, *Д.Е. Кан* в цикле «Славяне, обреченные на славу…» оперировала следующими символами:

Но в дни затменья да пребудут с нами
Олега щит и Святослава меч.
(Наш современник. 2004. № 8. С. 119).

Упоминание затмения, конечно, соотносится со «Словом о полку Игореве», а упоминания Олега и Святослава отсылают нас к летописи. В контексте стихотворения затмение у поэтессы символизировало несчастье, нападение врагов, а щит и меч – охрану, оборону от напавших. Олег же и Святослав символизировали успешных древних защитников Руси.

Однако тут который раз можно заметить типичные смещения в неотчетливой исторической памяти поэтов. В летописи щит Олега был связан с его нападением на Царьград, а не с защитой Руси. Точно так же меч Святослава, не любившего Русскую землю и перенесшего свое княжение в Болгарию, тоже был связан с его нападением из Болгарии на Византию, а не с защитой Русской земли: подаренным мечом пытались

подкупить Святослава греки, и он этот меч поцеловал из любви к оружию вообще (в летописном рассказе под 971 г.); никакие другие мечи не сопрягались с деятельностью Святослава. Патриотизм поэтессы оказался основанным на грубых переосмыслениях источников, – все ради прославления военнообразцовой Древней Руси.

В стихотворении той же поэтессы, написанном несколькими годами ранее, наблюдаются еще более резкие смешения, – поступки Олега и Святослава перенесены на все древнерусское войско:

Ты на врата византийской империи
свой водружавшее щит.
… … …
Ты, целовавшее меч.
Русоволосое русское воинство –
буйные кудри до плеч.
Копья врагов о щиты затупившее.
… … …
непобедимая рать соколиная.
(Наш современник. 1999. № 7. С. 29).

Соколы – это уж из «Слова о полку Игореве». Однотипные прославительные детали кочуют по разным стихотворениям разных авторов.

Княгиня Ольга

Летописные рассказы под 945–946 гг. о княгине Ольге, разумеется, производят впечатление на современных русских поэтов, которые, если используют их, то переосмысляют до неузнаваемости, щеголяя оригинальностью переосмыслений. Так, *А.М. Макаров* в цикле «Любить не умею без веры», в стихотворении «Прикосновение», почему-то считая себя древлянином, проникся острой жалостью к древлянам, которым Ольга на самом деле умно отомстила за убийство своего мужа князя Игоря, и укорил якобы жестокого Нестора-летописца:

Простите Ольгу, недалекие древляне,
бросали в ямы вас, обманывали, жгли
… … …
О, как жестоко мстит убитый вами Игорь
… … …
Вот хаос птичьих стай: к хвостам их привязали
горящие труты…
… … …

Я летопись листал и слышал запах места,
я слышал рев огня и видел отчий дом,
который позабыл в строку поставить Нестор.

(Наш современник. 1993. № 2. С. 93).

Древляне, так сказать, жертвы центральной власти.

Аналогичную перестановку акцентов проделала и *С. Леонтьева* в цикле «Янтарная веточка», в стихотворении «Месть Ольги»:

Ни Ольги, ни древлян... Могилы молчаливы.
... ...
Сожжен Искоростень. А мести страшен свет.
... ...
... Но летопись читая,
по запаху страниц почуяла укор.
... ...
Горящий птичий хвост. Почти живой костер.
На надо! Подожди!..

(Наш современник. 1999. № 12. С. 145).

Здесь нет политического подтекста, просто – жалко.

Еще одна женщина тоже пожалела деревлян – *Н. Тимченко* в стихотворении «Завоеватель»:

Твое имя крестили
в реке славяне,
Твоих предков Ольга
сжигала в бане.

(Наш современник. 2002. № 7. С. 183).

Новые настроения имеют тенденцию быстро, как эстафетная палочка, распространяться среди современных поэтов.

Переосмысление другой темы – крещения Ольги – находим у *Н.Н. Егоровой* в цикле «Червонное солнце над миром звенит...», в стихотворении «Ольга»:

Пускай среди сосен и снега
Примером для северных стран
Покрестятся Днепр и Онега
Ледовым крещеньем славян.
... ...
И ты, ледяная княгиня,
Бобра и медведицы мать, –
Не местью своею отныне
Поставлена повелевать.

(Наш современник. 2004. № 8. С. 132–133).

Не вдаваясь в истолкование различных мелких намеков на летопись в стихотворении, обратим внимание на главное: крещение Ольги состоялось не в Русской земле, а в византийском Царьграде и отнюдь не было таким по-зимнему холодным, грозным и даже зловещим, как это получилось у поэтессы. Но ведь поэтессе так хотелось показать тяжелую силу славянских деяний.

Рогнеда

Летописный сюжет о гордой полоцкой княжне Рогнеде Рогволодовне, которую киевский князь Владимир Святославович насильно взял себе в жены, убив ее родителей и братьев, лишь однажды использован в новейшей русской поэзии, – *Н. Н. Егоровой* в стихотворении «Рогнеда» из цикла «Под распевы древней литургии»:

Умчались по санному следу,
Отец твой убитый и брат.
Ты входишь в преданье, Рогнеда,
В кровавой рубахе до пят.
Текут твои древние слезы
На алые нитки шитья.
… … …
И вьется судьба, словно нитка,
По краю волчаной дохи.
… … …
Ты мужу бросаешь: «Убийца!»
(Наш современник. 1999. № 9. С. 94).

Н. Н. Егорова, несомненно, знакомая с «Лаврентьевской летописью», с ее материалами под 980 г. и 1128 г. (о Владимире и Рогнеде), а также под 1096 г. («Поучение» Владимира Всеволодовича Мономаха, содержащее символ похоронных саней), превратила известную легенду об оскорблении Владимира Рогнедой в красивую и благородную романтическую картину, во что-то вроде яркой цветной миниатюры, на века запечатлевшей «древние слезы» поруганной Рогнеды. Сочувствие чужой беде сейчас дорогого стоит. Поэтому жалеют и бедолаг-древлян, и поверженного Перуна.

Кроме того, имя Рогнеды используется поэтами для провозглашения идеи своеобразного интернационализма. Оттого, например, признал *В. Потапов* в стихотворении «Две крови»: «Я – сын Рогнеды и Хасана» (Наш современник. 2002. № 7. С. 180). Дело здесь не в именах, а в племенах – славянском и

тюркском. Но вот незадача: Рогнеда была варяжкой, а не славянкой. Неверная реалия подпортила высокую идею.

Крещение Руси

После гомерического славословия крещению Руси в юбилейные 1980-е гг. русская поэзия примолкла на эту тему, и за последние годы можно указать лишь одно стихотворение, сравнительно подробно разрабатывающее этот неисчерпаемый сюжет, – «Крещение Руси» *Л. А. Саффронова* из цикла «Затаилась Русь святая»:

Из Корсу́ни князь Владимир
Едет, Богу рад.
В голове его решенье:
– Ой ты, гой еси!
Завтра ж сделаю крещенье
Киевской Руси.
… … …
За днепровским перевозом
Золоченый врун,
По воде плывет навозом
Сверженный Перун.

(Наш современник. 2006. № 6. С. 71).

Автор знает летописный рассказ под 988 г. о крещении Киева Владимиром Святославовичем, крестившимся перед тем в крымском городе Корсунь. Помнит и летописное повествование под 980 г. об оскорблении Владимира Рогнедой, назвавшей его сыном рабыни, и последующее обличение многоженца и прелюбодея Владимира летописцем. Поэт переработал летописные сообщения в близкий лубочному листу рассказ о бойком подвиге Владимира, изложенный бодрым, несколько насмешливо-раешным стихом. Многоженец полубылинный Владимир теперь думает иначе, чем язычник: «В голове теперь молитва за *одна* жена». Оскорбительно о Владимире теперь отзывается не Рогнеда, а некий иудей: «Ноне вылез в богомольца сын рабыни князь». Если подобные изменения, включая ругательные слова в адрес Перуна, можно объяснить строго соблюдаемой православной идеологической позицией автора, то отдельные детали вкрались в стихотворение по историческому недосмотру поэта: деревянный Перун не был золоченым идолом, у него лишь ус был золотым, а голова – серебряной; кроме того, государем стали называть великого князя не ранее XV в., а термин «Киевская Русь» во-

обще не употребляли в Древней Руси, тем более во времена Владимира Крестителя. Перед нами типичная контаминация поэтом разновременных и неотчетливо помнимых реалий и понятий, которые могут сгодиться при передаче чисто условного, трафаретного представления о Древней Руси любого периода.

Ближайшее время после крещения Руси, возможно, имел в виду *А. С. Люлин* в стихотворении «Валаам» в цикле «Ты куда идешь, Ванюша?»:

На Ладоге белая пена...
По безголовым валам
Два инока – Сергий да Герман –
Заехали на Валаам.
И там, где молились карелы
Поганым замшелым богам, –
Вознес колокольные стрелы
Преображения храм.

(Наш современник. 2000. № 5. С. 64).

Поэт глухо упомянул легендарных основателей Валаамского монастыря – грека Сергия и крещенного им местного карела, получившего после крещения имя Герман. Стихотворение является, пожалуй, не более чем туристической зарисовкой, передающей, если можно так выразиться, эколого-архитектурные впечатления уважительно настроенного посетителя этого места.

Борис и Глеб

Когда-то популярная тема об убийстве в 1015 г. князей Бориса и Глеба Святославовичей их единокровным (или двоюродным) братом Святополком Окаянным отозвалась в новейшей русской поэзии коротким публицистическим нравоучением в стихотворении *Г. Дубровина*:

Борис и Глеб –
Нам свет в дороге.
Их участь – пасть
От злого брата.
Мирская власть –
За низость плата.

(Наш современник. 1995. № 7. С. 52).

Намек на низость нынешних властей.

Мстислав

Тмутороканский князь XI в. Мстислав Владимирович, который назван «храбрым» в «Слове о полку Игореве» и о походе которого на касогов (адыгов) рассказано в «Повести временных лет» под 1022 г., удостоился единственной строчки в единственном стихотворении – в цикле *Ю. Н. Беличенко* «Позднее время мое», в стихотворении «Тамань»: «Мстислав на касогов уводит полки» (Наш современник. 1997. № 3. С. 35). Даже в одной этой строчке просматривается тенденция поэта «усилить» древнерусского князя: ведь в летописи было упомянуто только два противостоящих полка – русский и касожский, а у Ю. Н. Беличенко Мстислав руководит уже многими полками.

Владимир Мономах

Самый знаменитый и благополучный великий киевский князь XII в. – Владимир Всеволодович Мономах – получил оценку в стихотворении *Е. Лукина* с затейливым названием «Застольная беседа с действительным тайным советником Гавриилом Державиным» (из цикла «Над крепостью гром с серебром пополам...»); всего одна строчка: «Над синею пропастью Русь удержал Мономах» (Наш современник. 1996. № 12. С. 161). Е. Лукин имел в виду сдерживание Мономахом княжеских междоусобиц; *синяя* же пропасть обозначала и реальную синеву глубокой горной пропасти, и, возможно, зловещую опасность, с которой ассоциировался синий цвет в «Слове о полку Игореве». Политическое предупреждение поэта и нам.

«Слово о полку Игореве»

Мотивы «Слова о полку Игореве», особенно из первой половины памятника, остаются популярными в новейшей русской поэзии. Чаще всего поэты пытаются вообразить сам процесс сочинения «Слова о полку». Так, *В. Подлузский* в цикле «На бересте лесов древнерусская вязь...», в стихотворении «Новгород-Северский поезд» нарисовал следующую картину:

На бересте берез древнерусская вязь.
Для потомков дружинников чудо не ново.
Сам Господь воссиял. Ни монах и ни князь
Не могли о Полку начертать это Слово.
Плыли буквы почти под лебяжьим пером.
Автор грешную землю пытался утешить

… … …
Русь пока без Москвы. Непридуманный Кремль,
Может быть, на пиру хочет выдумать Игорь.
… … …
Ярославна вот-вот зарыдает кукушкой.
Видит князь позади златокудрую рать…
(Наш современник. 2005. № 11. С. 123).

Невнятность смысла и отрывочность исторических припоминаний поэта составляют главную черту этого стихотворения. В самом деле, не ясно, кто, по мысли В. Подлузского, создал «Слово о полку Игореве»: не монах и не князь, но сам Господь или некий автор-утешитель? Не ясно и то, как выглядело «Слово о полку»: то ли начертано-нацарапано на бересте, то ли писано пером, но в том и в другом случае никак не древнерусской вязью, вопреки утверждению стихотворца. И т. д. Поэт понадеялся, что многозначительной риторикой он придаст глубину своему произведению.

Другой поэт – *Е. В. Курдаков* – в цикле под названием «В мире никто над поэтом не волен» несколько яснее представил момент создания «Слова о полку Игореве»:

Когда затихли битвы и отшумели рати,
Ерей Ефоний, старец, настроил свой гудок:
– Не лепо ли ны бяшеть, братие, начати…
И – молвил «Слово» павшим, а нам, живым, урок.
… … …
Давно за шеломянем земли родной преданья,
Напастьми и тугою опять взошли поля.
… … …
…Каяла дышит слепо,
Мглой окрутили бесы, маня в Тьмутаракань.
(Наш современник. 1993. № 1. С. 58).

Неведомый иерей Ефоний провозглашен в стихотворении Е. В. Курдакова автором «Слова о полку Игореве», наверное, по версии какого-либо нынешнего любителя «Слова о полку» (таких любителей и версий множество). На этот раз, у Е. В. Курдакова, «Слово о полку» не записывается, а произносится древнерусским автором. В остальном же Е. В. Курдаков использовал излюбленный прием стихотворцев на темы «Слова» – скептически пофилософствовать о будущем Руси и о нашей современности, вплетая в свое риторическое повествование выражения и мотивы из «Слова о полку Игореве».

В подобный широкий исторический контекст, то страдательный, то мужественный, включают написание «Слова о полку Игореве» и прочие наши современные поэты, вроде *Е.Н. Семенова* (цикл «Я построил дом на своих костях»):

...Туда же на Калку-реку,
Смертно за Русскую правду сражаться,
Вещее Слово писать о Полку.
(Наш современник. 2000. № 10. С. 103).

В трех строчках – три века, с XI по XIII.

Другим мотивом, нередко затрагиваемым поэтами, является пение Бояна. Например, у *А. Иванова* Боян превратился во вселенскую фигуру в стихотворении «Соловецкий монастырь»:

С неба на землю нисходит Боян,
гуслями вечности души врачуя.
(Москва. 1955. № 5. С. 146).

Мотив струн, связанный с Бояном, также служит возвеличению России – у *М.В. Струковой* в цикле «Все пройдет – а Россия останется»:

На нашей карте кресты и руны,
О нашей правде рокочут струны.
(Наш современник. 2005. № 10. С. 57).

В новейшей русской поэзии изредка используются и различные мелкие мотивы из «Слова о полку Игореве» – обычно в привнесенном поэтами минорном контексте. Звучит укор в стихотворении *Н. Кожевниковой* «К гербу»:

Мой храбрый русич!..
... ...
Тебе ли, ратнику, стыдиться
Щита червленого с копьем?
(Москва. 1993. № 5. С. 40).

Далее. Чувствуется лирическая грусть в стихотворении *И.И. Переверзина* «Родина» (из цикла «Снова дождик прошел стороной»): «Там корни мои, там Карна и Жля» (Наш современник. 1995. № 3. С. 78). Или вдруг трагическим тоном поэт поминает деталь из «Слова о полку Игореве» – *В.А. Бердяев* в поэме «Псковский десант»: «И слезу изронил хмурый Тмутараканский болван» (Наш современник. 2004. № 5. С. 6). Примечательно, как действует на поэтов своего рода «память чувства»

от давнего прочтения ими «Слова о полку Игореве»: именно зловещие или ставшие зловещими детали «Слова» горестно и страдальчески переосмысляются поэтами, но опять-таки для возвеличения своего отечества. Поэтому и в стихотворении *Н.Н. Егоровой* «Русиния» (цикл «Я покоряюсь логике вещей») печальный плач Ярославны безмерно ширится над миром:

Плач Ярославны – над Эгейским морем.
… … …
Зегзицей взвейся над земным шеломом.
(Наш современник. 2002. № 7. С. 118).

Михаил Черниговский

О Руси во время татаро-монгольского ига современные русские поэты почти не пишут. Иногда кратко помянут Евпатия Коловрата из «Повести о разорении Рязани Батыем» в 1237 г. Лишь один сюжет однажды привлек большее внимание поэта: *В.И. Кочетков* в цикле «Песни о вечной разлуке» в стихотворении «Михаил Черниговский» описал убийство черниговского князя Михаила Всеволодовича в Золотой Орде в 1246 г.:

Великий князь входил в шатер Батыя
с седою непокрытой головой.
… … …
И после злого, долгого молчанья
вдруг вскинул хан тигриные глаза.

Батый предложил Михаилу милость, но при условии

– коль ты моим поклонишься кумирам
и моему священному огню.

Михаил ответил Батыю:

– Твои кумиры только деревяшки.
Не дереву, а Богу я служу.

Тогда

как молнией сверкнули ятаганы,
и покатилась княжья голова.
(Наш современник. 1992. № 1. С. 92–93).

В итоге по мотивам древнерусского «Сказания об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора» В.И. Кочетков написал балладу с неизбежными усилительно-романтическими деталями; на самом деле не известно, каков

был возраст Михаила перед убиением и был ли он сед, как выглядел Батый в это время и т. д.

Открылась возможность для мешанины представлений. Ответ Михаила о кумирах-деревяшках отсутствует в «Сказании» и припомнен поэтом из «Повести временных лет» (обличение языческих идолов христианами под 983 и 986 гг.). Дальше – больше. По «Сказанию», один из русских предателей отрезал голову Михаилу и отбросил ее прочь. Но нашему современному поэту такой эпизод, по-видимому, показался роняющим честь Руси, и он заменил его сценкой, в действительности восходящей к гораздо более поздним временам: вроде бы турки с ятаганами напали на Михаила. И тут поэт невольно и сам уронил честь Михаила, потому что только об отрубленных головах врагов было принято говорить, что они покатились.

Куликовская битва

Куликовской битве 1380 г. современные русские поэты охотнее всего посвящают стихи. Поэтическое отражение получили, пожалуй, почти все основные этапы Куликовской битвы, известные стихотворцам из «Сказания о Мамаевом побоище», «Задонщины» или из учебников. Но не живописание непосредственно самого сражения сейчас интересует поэтов, а больше – моменты, предшествующие битве, или после нее. Вот эти этапы.

Сообщение вести. Вот Мамай пошел на Русскую землю, и – в стиле баллады:

С волчьих бродов несется усталый гонец
Упредить о нашествии Дмитрия-князя.

(*Шацков А.В.* Предстояние. (Август 1380 года) // Москва. 2005. № 8. С. 139; Наш современник. 2005. № 12. С. 40).

Посещение Сергия Радонежского Дмитрием Донским перед походом. Оно публицистически переосмыслено современным поэтом:

...новые Сергий и Дмитрий идут
для собирания отчей державы.

(*Иванов А.* Соловецкий монастырь // Москва. 1995. № 5. С. 146).

Выступление в поход, – все значительно:

Благоверного князя Димитрия
Лебединые кони летят.

… … …
Вот и принята схима Ослябею,
Надевает клобук Пересвет.
… … …
И, пятная дорогу подковою,
За Коломну, за Дон на рыси
Рать на поле идет Куликовое,
Вековечное поле Руси!

(*Шацков А.В.* Сергий Радонежский // Москва. 1999. № 11. С. 118. Цикл «На поле Куликовом»).

Сбор войска. Один из поэтов представил себя в едином ратном ряду от Александра Невского до Дмитрия Донского:

Рядом с ратниками Александра
и в ряду Куликовских полков.

(*Берязев В.А.* Псковский десант. Поэма // Наш современник. 2004. № 5. С. 73).

Другой поэт тоже увидел себя в куликовском строю:

В Непрядве мое отраженье – в доспехах.
Его я увидел, и сразу окреп.

(*Штубов В.* Непрядва // Москва. 1994. № 12. С. 124. Цикл «Время древнее, былинное…»).

Еще один поэт отразился в Непрядве, правда, не испытывая восторженной уверенности в своих силах:

увидеть свое отражение средь пешая рати
Димитрия – русские двинулись в путь
к Непрядве…
Кольчужка дырява, но я не сробею в той битве.

(*Башунов В.М.* Молитва Сергия // Москва. 1999. № 10. С. 84. Цикл «Корни»).

Перенесение себя на Куликово поле и в те времена, кажется, стало для поэтов неким общим местом. Так, *Л.А. Сафронов* в стихотворении «Поле Куликово» (в цикле «Соловей – певец захолустья») вспоминает ночь накануне битвы:

Я к земле сырой приставил ухо
… … …
И услышал, как рыдают глухо
Русская с татарскою женой.
… … …
… княгиня Евдокия
На другом курлычет берегу.

… … …
– Матерь Божья, помоги дружинам
Воротиться к женам в отчий дом.

(Наш современник. 2001. № 4. С. 27).

Поэт свел воедино «женские» мотивы, в том числе о жене Дмитрия Донского Евдокии Дмитриевне, из «Сказания о Мамаевом побоище» и «Задонщины». Очень примечательно то, что поэт жалеет и русских женщин, и татарских. Хотя в «Задонщине» и в «Сказании о Мамаевом побоище» (а позднее в «Казанской истории») подобная жалость, охватывающая обе стороны – и русских, и татар, – в некоторой степени уже была выражена, однако Л.А. Сафронов демонстративно разделил свое сочувствие поровну на обе стороны. Этот примирительный жест сделан, конечно, в соответствии с требованиями нынешнего исторического момента.

Но продолжим обзор поэтического отображения различных этапов Куликовской битвы.

Расположение отрядов – опять все возвышенно-романтично:

Велением властной руки
За древа непрядвской дубравы
Сокрыты лихие стрелки
И отроки
в чаянье славы.
… … …
«Во первых семь дней сентября
На Дон собиралися вои…»
Скакали, коней торопя,
Шагали росистой травою.

(*Шацков А.В.* Восьмое сентября // Москва. 1999. № 11. С. 119).

Якобы летописную цитату поэт сам сочинил.

Особенно любят поэты начинать описание событий с куликовского утра:

На поле Куликовом стынет рать.
Полнеба
зори золотом убрали.
… … …
И тьму столетий слышат на Руси
Поочередно пахарь или воин.

(*Денисов В.* Евразийская история // Наш современник. 2005. № 2. С. 105. Цикл «Нас делали Христос и аллах»).

Или иной, более лиричный, немного отдающий «Словом о полку Игореве» вариант описания утра накануне Куликовской битвы:

Утро над полем сраженья встает.
Вскинуты пики. Натянуты луки.
Гибнут мужчины...
А баба поет
древнюю песню о вечной разлуке.

(*Кочетков В. И.* Задонщина //
Наш современник. 1992. № 1. С. 92).

Затем троице-сергиев монах Александр Пересвет как символ отважного сопротивления возникает в памяти поэтов. Надо выбирать:

то ли с копьем Пересвет,
то ли в ярме со скотом.

(*Переверзин И.* Снежный подорожник //
Москва. 1995. № 12. С. 121).

Призыв:

Взлети, взлети на стремя, Пересвет!

(*Сорокин В. В.* Русский путь //
Наш современник. 2006. № 7. С. 137).

Один из поэтов то ли в шутку, то ли всерьез воскликнул: «Пересвет! – он подобен атлету!» (*Скуляков А.* Покшинская панорама // Наш современник. 2007. № 2. С. 285). Но, к сожалению:

Убит Пересвет – Ослябе
еще воевать за Русь.

(*Гречко О. П.* Наши реки ушли под лед //
Наш современник. 1996. № 9. С. 60).

В сущности же, образа Пересвета нет – только символ. Посмертная похвала Пересвету и Ослябе:

Жив Пересвет, Ослябя – жив,
пока их помнят наши храмы.
Сим инокам слагая стих,
судьбы их пригубляя чашу...
Отчизну чтить учусь у них
благословеннейшую нашу.

(*Аввакумова М. Н.* В старом Симонове //
Москва. 1999. № 3. С. 47).

В сущности, вполне предсказуемая риторика и вполне ожидаемые героизирующие штампы (благо их много) наполняют стихотворения о Куликовской битве.

Иногда, но редко поэты выделяют и самые напряженные моменты начавшейся битвы:

Лук – Непрядва, полк – стрела,
Дон натянут тетивою.
... ...
Под Бренком уж княжий конь...

(*Лубовская М.* Куликово поле //
Москва. 1994. № 1. С. 100).

Тут уж поэт снова не упускает возможности перенести себя в те времена и вообразить себя участвующим в сражении:

Мы вновь на поле Куликовом.
Как ощетинилась Орда!
Зарницы в сумраке суровом
И красная в реке вода.
Засадный полк еще в засаде,
и гибнет полк передовой.
... ...
я в черной сотне рядовой.
... ...
аз есмь на ратном рубеже.
... ...
Я в черной сотне самый черный,
чернее – только Пересвет.

(*Осипов В.* На русском рубеже //
Наш современник. 1997. № 7. С. 117).

В этом стихотворении поэт объединил и усилил, так сказать, экологические сведения из «Сказания о Мамаевом побоище» и «Задонщины». Но не ясно, почему В. Осипов столь настойчиво стал подчеркивать мотив черного цвета, не свойственный древнерусским произведениям о Куликовской битве. В «Сказании о Мамаевом побоище» упоминаются, но нейтрально, *черное* знамя Дмитрия Донского и *чернец* Пересвет. Возможно, черным цветом поэт хотел подчеркнуть трагичность битвы на Куликовом поле, однако отчетливости его ассоциации мешают его же двусмысленные утверждения о своей принадлежности к «черной сотне», в которой он «рядовой» (термин явно из нашего времени).

Наконец, поле Куликово уже после битвы вызывает специфический отклик в душе поэтов. В древнерусских про-

изведениях о победе в Куликовской битве конец обычно был умиротворенно-радостным или, по крайней мере, мажорным. У наших же современных поэтов – настроение беспросветно-трагическое:

Над мертвым полем Куликовым,
когда усопших погребут,
в стране угрюмой и суровой
крылами лебеди гребут.
И перья белые роняя
на голову и мятый шлем...
... ...
Стальная мертвая дружина
и поредевшая орда...

(*Кругляков Г. В.* Гуси-лебеди //
Наш современник. 1999. № 12. С. 124.
Цикл «Взгляд из-под ладони»).

Свое тягостно-похоронное напряжение поэт выдает характерной оговоркой: у него погребают не убитых, а «усопших». Зловещи в этом мрачном мертвом поле металлически окостеневшие «усопшие» и над ними белые, как бы остановившиеся лебеди. Г. В. Кругляков, возможно, припомнил описание погибшего войска из «Повести о разорении Рязани Батыем», а также живописные источники – типа картин В. М. Васнецова и В. В. Верещагина, изображавших поля битв после сражений.

И вот совсем трагическая картина:

Уязвленный стрелой, потерявший коня,
Без щита и без шлема лежал он у Дона.
Багряницей кровавой покрылась броня.
... ...
Это Дмитрий над павшими другами плачет.
... ...
Застонал богатырь: «Я живой, не убит».
... ...
Уязвленный стрелой, он лежал на земле,
В небеса устремив взгляд последний, холодный.

(*Селедцов О.* После сечи //
Москва. 2001. № 12. С. 129).

Такой подход к Куликовской битве сейчас, наверное, типичен. Например, подобное же, скажем так, лежачекладбищенское настроение, хотя менее ясно и другими словами, выразил другой поэт:

Я обнимаю поле Куликово,
Как пращуры далекие мои.

(*Борисов М.Ф.* Цикл «Дней ушедших
трепетные лица...» //
Наш современник. 2006. № 5. С. 82).

В общем, современным поэтам душевно тяжко напоминать читателям о Куликовской битве. Ср. стихотворение *А Малашенко* «Переславль»:

Спит Переславль – великий город,
Брат старых русских городов.
... ...
Всех нас на поле Куликово
Не кличет Переславский князь.
Спят витязи твои в бесславье.
... ...
И плач горючий Ярославен
Вотще не трогает их сон.

(Наш современник. 2002. № 9. С. 144).

Куликовская битва обернулась поражением, подобным Игореву. Вот до чего довела А. Малашенко тоска.

XV век

Люди, события и произведения Руси XV в. оказываются наименее привлекательными объектами для новейшей русской поэзии. В лучшем случае это лирические знаки, риторически упоминаемые поэтами, вроде «Троицы» Андрея Рублева у *А.В. Шацкого*:

Пребудут в скорбях над тщетой, надо лжой
Три Лика Андрея Рублева.
Три ангела в блеске цветенья поры.

(Москва. 2005. № 8. С. 140)

Поэты проявляют склонность к лирическим упоминаниям о сравнительно малоизвестных сейчас лицах и явлениях. Так, *Л. Скатова* в стихотворении «Полоцк – Иерусалим» описала раку полоцкой княжны Евфросинии Георгиевны в Полоцке:

...и тусклый мрамор
полов, по коим ты взошла,
из града Полоцка, княжна.

Далее подходим

мы к изголовью Ефросиньи,
что дремлет в изголовье синем.
(Наш современник. 1998. № 1. С. 139).

Вообще-то Евфросиния (Предслава) Полоцкая, праправнучка Владимира Крестителя, жила в XII в., но ее «Житие» было составлено, скорее всего, не ранее XV в., через посредство которого поэтесса могла узнать о путешествии преподобной в Иерусалим, где та и скончалась. Раку Евфросинии на тускло-мраморном полу Л. Скатова представила в романтически дремлющей дымке, извлекши синий цвет из самого имени блаженной, для еще большего облагорожения предмета поклонения.

Другой поэт – *С. Золотцев* – в цикле «Молитва моя о России» вдруг назвал еще один редко вспоминаемый ныне объект: «Я сложил свою песню, свою голубиную книгу» (Наш современник. 1992. № 10. С. 102). Апокрифическая космогоническая «Голубиная книга», сложившаяся, предположительно, в XV в., преобразовалась в сознании С. Золотцева на основе его субъективной поэтической ассоциации в интимно-лирическое песенное творение, ласкающее слух.

Лишь одно событие XV в. больше всех попало в сферу внимания современных русских поэтов – ознаменовавшее конец татаро-монгольского ига знаменитое «стояние на Угре» войска Ивана III против войска ордынского хана Ахмата в 1480 г. Поэт *И. Смолянинов* написал, что видна река

...Угра синей лентой вдали.
Здесь Русь и Орда выжидали друг друга
На грани Московской земли.
(Наш современник. 1994. № 4. С. 86).

Опять романтический синий цвет, то ли грустный, то ли зловещий, то ли просто красивый, введен поэтом в описание исторического события, произошедшего поздней осенью, когда Угра, по сообщениям летописей уже замерзла, то есть не могла синеть.

Д. Кузнецов в «Балладе о великом стоянии» иначе изобразил то же событие:

Но лежит под ногами колючий,
Пять столетий не тающий снег.
На щитах – неземное сиянье.
Сжаты намертво копий древки.

Это – в вечном великом стоянье
Мы застыли у вечной реки.
(Наш современник. 1997. № 8. С. 38).

Однако и в этом стихотворении заметна настроенность поэта на романтический шаблон, только другой – на изображение застывшего, как бы замерзшего или окаменевшего войска, превращенного в памятник, символизирующий вечное значение великого подвига русских воинов.

В новейшей русской поэзии встречается также кратчайший стихотворный перечень некоторых исторических событий со второй половины XIV в. по начало XVI в., – например, в своего рода краеведческом цикле *А.А. Боброва* «Холмы Москвы» в стихотворении «Боровицкий холм» упоминаются:

...спящий здесь Стефаний Пермский,
Создавший грамоту зырян.
... ...
– Почали строить город камен, –
Выводит отрока рука.
... ...
Москву назвали Третьим Римом...
(Наш современник. 1997. № 9. С. 4).

Просветитель коми первый епископ Пермской епархии Стефан умер в 1396 г.; «городъ камен», т. е. каменные стены московского Кремля, начали строить в 1367 г.; Москву уверенно называть Третьим Римом стали с начала XVI в. Вряд ли А.А. Бобров самолично собрал эти факты, рассеянные в различных житийных, летописных и эпистолярных источниках XV–XVI вв.; наверняка он просто повторил сведения из какого-либо путеводителя, но для вящей значительности сдобрил изложение поэтическими шаблонами: Стефана превратил в Стефания, конечно же, спящего (или дремлющего) в могиле; ввел писца (почему-то отрока), своей рукой описывающего памятное событие, и т. п., – вполне апробированный стихотворцами способ подачи исторических фактов.

XVI век

Русь XVI в. еще отрывочней представлена в новейшей русской поэзии. Даже Иван Грозный пока отсутствует в ней как персонаж, а современники Ивана Грозного упоминаются крайне скупо. Например, *М.Н. Аввакумовой* в «Заздравной песне» из цикла «Черные нитки» восхвалена «родина Игоря и Пересвето-

ва» (Наш современник. 1995. № 8. С. 45). Похвала не совсем ясна и даже двусмысленна, так как не понятно, кого имела в виду поэтесса, – современника Ивана Грозного, писателя-публициста XVI в. Ивана Пересветова или же современника Дмитрия Донского, героя Куликовской битвы монаха Пересвета, а также – героя «Повести временных лет» князя Игоря Рюриковича или же героя «Слова о полку Игореве» князя Игоря Святославовича. Кстати, ни того, ни другого Игоря нельзя считать героическим символом Руси. Целиком полагаться поэту на безграничное риторическое воодушевление, видимо, не полезно.

Из крупных событий XVI в. поэты поминают взятие Казани Иваном Грозным, и то глухо, как например, *И.И. Тюленев* в стихотворении «Историческое» (в цикле «Нужно дальше как-то жить»):

Чу, это шип пищалей, сабель звон.
… … …
Взорвали порох под стеной кремля
Казанского. Подкоп мог вырыть я!
(Наш современник. 2003. № 5. С. 32).

Шаловливо зачислил себя в добровольцы…

Больше нравятся поэтам, так сказать, исторически маргинальные персонажи XVI в. Так, *Н. Рачков* в стихотворении «Блаженный Вася» рассказал о Василии Блаженном:

Вопя не о царе Иване,
На гноище, на свежей ране,
Подъявши к храму очеса,
Опять сидит блаженный духом,
Ловящий потрясенным слухом,
О чем взыскуют небеса.
… … …
А он, счастливый, в струпьях, в прахе
Каким-то вервием трясет.
(Наш современник. 2004. № 2. С. 63).

Вряд ли поэт читал малоизвестное «Житие Василия Блаженного» конца XVI в. Однообразный нищенский облик юродивого Н. Рачкову, возможно, на самом деле подсказала картина В.И. Сурикова «Боярыня Морозова».

Женские маргинальные образы, естественно, больше привлекают поэтесс, как, например, *М. Муравьеву*, прочувствованно написавшую о главной героине «Повести о Петре и Февронии» 1540-х гг. стихотворение «Феврония»:

То-то правда, что дщерь древолазца,
Хоть в княгинях свой век прожила.
За тобой мне ни в чем не угнаться,
Только крохи сбирать со стола.
– Ты прости меня, брате Давиде,
Что не чином оправила стол.
Что тропой своей княжеской идя,
В простоте меня сущу обрел.
Ты конца своего очевидцев
Третий раз присылаешь ко мне. –
Сколько хитрости было в девице,
Сколько кротости в старой жене.
... ...
– Господине ты мой, властелине,
Погоди, я иду за тобой! –

Здесь ничего не режет слух, уместно использованы фразеология и детали повести, гладкие речи героини мягко чередуются с афористическими рассуждениями поэтессы, реалии из повести незаметно переосмысляются ею в символы, и все это передает настроение зрелой кротости как Февронии и Петра (в монашестве – Давида), так и самой М. Муравьевой, кротости, наверное, в противовес нынешнему некроткому времени.

Наконец, совсем малоизвестную легенду о почти неизвестном лице стихотворно пересказал *В. Верстаков* в балладе «Над житием Даниила Московского»: на охоте князь Василий Иоаннович Шуйский в разрушенном монастыре перед посадкой на коня «ста на плиту среди сырой земли», где «был Богом упокоен блаженный князь московский Даниил»; конь сбросил Шуйского, и «был покалечен князь» («Наш современник». 1997. № 7. С. 101). Поэт действительно прочел подобный рассказ про московского князя XIII в. Даниила Александровича, восходящий к «Степенной книге царского родословия» XVI в., но перепутал действующих лиц. В «Чуде о князе Иване Шуйском» в «Степенной книге» сообщалось о том, что в свите великого князя московского первой трети XVI в. Василия III Ивановича находился некий князь Иван Михайлович Шуйский, с которым и приключилась эта неприятная история. У В. Верстакова же сброшенным с коня оказался князь Василий Иванович Шуйский, будущий царь, и, следовательно, событие было перенесено лет на сто вперед, в Смутное время начала XVII в. Кроме того, в древнерусском тексте сказано, что Василий III ехал по какому-то своему делу, а не именно на охоту; что в старом Даниловском монастыре на гробе с мощами Даниила Александровича с древ-

них лет лежал камень, и именно с камня, а не с плиты пытался князь Иван сесть на коня; а также, что конь с князем вдруг стал на дыбы, упал и умер, очевидно, придавив князя, которого затем еле живого, но все же не покалеченного вытащили из-под коня. Неточности у В. Верстакова свидетельствуют о невнимательности или забывчивости поэта, поспешившего досочинить предание о скором наказании грешника за святотатство.

XVII век

XVII в. в новейшей русской поэзии представлен всего лишь несколькими темами, и то скупо. Начнем со Смуты. Не столько события Смутного времени в России начала XVII в., сколько отдельных его участников вспоминают современные русские поэты, причем напоминания эти обычно описательны и более чем кратки. Например, *М.Ю. Евдокимов* в цикле «Жребий», в стихотворении «Гермоген» жалеет несчастного патриарха Гермогена, которого, как известно, за его несгибаемость польские интервенты в Москве уморили голодом в январе 1612 г.:

Перед лампадой плачет патриарх,
Стар, немощен, но фанатичен в вере.
(Москва. 2006. № 7. С. 70).

Н.А. Мирошниченко в цикле «Родина! Родина! Там на лугу...» многозначительно взывает: «Пожарский где? За Мининым пора!» (Наш современник. 2004. № 11. С. 6). Впрочем, в цикле *Ю.Н. Щербакова* «А герои уходят в былины и сказки...» все благополучно завершилось в августе 1612 г.:

Как в том далеком годе,
Когда вошли полки
Пожарского в Москву

И затем – уже 1642 г.:

И спаситель Отечества
Дмитрий Пожарский
Похоронен был
В Суздальском монастыре.
(Наш современник. 2006. № 7. С. 93).

Кроме того, изгнание поляков из Москвы с удовлетворением описал *А.А. Бобров* в стихотворении «Псковская горка»:

Князь отчаянно ведет,
Собирая войск останки,

Бой у Сретенских ворот,
Бьет поляков на Лубянке
(Наш современник. 1997. С. 4).

Конечно, можно придраться: «войск останки» – это убитые и похороненные, «останки» уже ничем не могут помочь в бою, они вместо «остатков» появились ради рифмы. А в общем, стихотворной исторической фактографией можно назвать подобного рода творчество поэтов на тему о Смуте.

Последующая тема, которой сейчас лишь изредка касаются поэты, – это казачество и различные вольные люди России XVII в. Историческую справку о казаках изложила *М.В. Струкова* в стихотворении «Предки»:

За службу на южной границе
Наделы им дал государь.
Взошло далеко от столицы
Село Туголуково встарь.
… … …
Там гнули особые луки
И русский хранили рубеж.
(Наш современник. 2005. № 10. С. 58).

Рассказано о казаках пока традиционно-благожелательным чувством. Но вот новые нотки появились у разных поэтов в стихотворениях о Степане Разине. *И.С. Стремяков* в стихотворении «Стенька» (цикл «Полынья») едко поддел когда-то превозносимого литераторами предводителя восставших:

С казаками разбойного толка
веселя и бунтуя народ,
Стенька Разин гуляет по Волге
и за городом город берет.
… … …
Высоко залетел казачишка –
очень больно потом упадет.
(Наш современник. 1994. № 10. С. 104).

В том же смысле высказался и *Н. Оболонский* в стихотворении «Воровской поход» (цикл «Темная зелень озимого поля»). Разин – хитрый мужик, его помощники – палачи:

Не оттого ли с наложницей Разин
Ласковый – как никогда?
… … …
Други его, распалясь от винища,
Тащат к реке воевод.
(Там же. С. 107)

Поэты быстро идеологически перековались в духе последнего времени: как это не уважать царскую власть и бунтовать народ? – такие люди плохи, и будет им плохо.

Аввакум

Наиболее популярная фигура XVII в. в новейшей русской поэзии – это родоначальник раскола протопоп Аввакум. О нескольких моментах его биографии, известных в основном из его «Жития», и предпочитают писать поэты. Прежде всего, о взаимоотношении Аввакума и царя Алексея Михайловича рассказал *В. И. Кочетков* в стихотворении «Обличение Аввакума»:

Нескладуха шумит
на Великой и Малой Руси.
Рушат старую веру
лукавые никониане.
На дорогах разбой.
А в Приказах – ворюга на воре.
Не природный русак,
а заморский ловкач Лигарид
у царя с патриархом
в высокой чести и фаворе.
... ...
Ой, гляди, Государь,
промотаешь ты царство свое.
Все овечки твои
обернутся, поверь мне, волками.
... ...
И сказал Государь:
– Нечестивца в сибирский острог!
(Наш современник. 1992. № 1. С. 90–91).

Стихотворение, особенно его якобы исторические детали, отразило не столько проникновение В. И. Кочеткова во внутренний мир Аввакума через его сочинения (в стихотворении редко когда используются выражения самого Аввакума), сколько подмену облика реального церковного бунтаря XVII в. шаблонным представлением об обличителе государственной власти гораздо более позднего времени (сами словечки «в фаворе» и «ловкач» уводят нас в другую эпоху). В действительности же Аввакум никогда не произносил обличительных речей перед царем и не посылал ему обличительных посланий по сугубо государственным вопросам, тем более перед своей первой ссылкой 1653 г. в Сибирь; да и не царь, а патриарх Никон был инициатором ссылки Аввакума,

царь же Алексей Михайлович относился к Аввакуму хорошо, по крайней мере, мягко; наконец, грек Паисий Лигарид появился при царском дворе не ранее 1661 г., так что о нем Аввакум и не слышал ничего в 1653 г. Аввакум у В.И. Кочеткова – чисто условная фигура, актуальный ныне носитель протестной идеи, причем выражающийся менее ярко и хлестко, чем это делал Аввакум в реальности.

Другие эпизоды из жизни Аввакума поэты упоминают довольно скупо. Так, знаменитый эпизод о том, как в сибирской ссылке протопоп со своей женой Анастасией Марковной, по рассказу «Жития», «по льду голому... брели пеши, убивающеся о лед», был сведен поэтессой *М.Н. Аввакумовой* к приземленному замечанию усталой жены: «Побредем, Аввакумко, опять... Побредем... Ничего» (Наш современник. 1995. № 8. С. 45). Содержание эпизода из «Жития» в стихотворении обеднено. Ведь в «Житии» здесь присутствует идея не покорности, а сопротивления. Жена обратилась к мужу в высоком стиле, называя его протопопом: «Долго ли муки сея, протопоп, будет?» И протопоп, уважительно назвав ее по отчеству, ответил ей сочувственно, однако призвал к бесконечной стойкости: «Марковна, до самыя до смерти!» И протопопица одобрила их подвиг: «Добро, Петрович, ино еще побредем». У поэтессы же Марковна, в сущности, уничижительно обозвала протопопа «Аввакумкой». Поверхностное знание литературного памятника в конце концов привело поэтессу к искажению его смысла.

Чаще же всего поэты поминают или даже живописуют казнь Аввакума – сожжение его в северной ссылке, в Пустозерском остроге по указу царя Федора Алексеевича в 1682 г. Таково, например, стихотворение *В. Журжина* «Протопоп Аввакум»:

Был бит и сана был лишен,
но не смирился и сожжен
на злом костре как еретик
за то, что смел хулу речи
о государевом дворе.

(Москва. 2005. № 9. С. 49).

Не останавливаясь на различных мелких неточностях в стихотворении, отметим все же одну несообразность, кажется, принципиальную: Аввакума и его трех сподвижников сожгли в срубе (не на костре!) «за великия на царский дом

хулы», в первую очередь на покойного царя Алексея Михайловича. Непонятно, зачем В. Журжину, вопреки официальной формулировке, понадобилось говорить о хуле Аввакума на государев двор: чтобы верноподданно не упоминать о неуважении к царю?

Что же касается костра, на котором якобы был сожжен Аввакум, то это, по-видимому, распространенная поэтическая ассоциация с костром инквизиторским. Ср. у *В.В. Артемова* в «Слове плачевном о протопопе Аввакуме» (цикл «Прости атамана»):

Прикрутили суровой веревкою…
и огонь занялся.
(Москва. 2004. № 10. С. 8).

Наши современные поэты любят порассуждать об общем значении этого родоначальника раскола, но опять-таки с какой-то мешаниной реалий и идей. Например, *М. Сопин* в стихотворении «Последний перекресток» выразился так:

История вокруг,
В тебе, с тобою.
Тишайший, Аввакум и Мономах.
(Москва. 1995. № 10. С. 75).

Связь Аввакума и «тишайшего» царя Алексея Михайловича понятна. Но при чем тут Владимир Мономах?

Далее. *В. Мухин* в стихотворении «Явление Аввакума» нарисовал следующую картину:

Из моря вышел дерзостный старик.
… … …
Мы услыхали слово Аввакумово:
… … …
– Еще чуток – пожрали б ни за что
Друг друга, яко волки пустобрюхие.
(Наш современник. 1998. № 1. С. 137).

Что-то не припоминается, когда это Аввакум выступил в роли миротворца и где употребил сравнение с пустобрюхими волками. Но самое главное: что это за море, из которого якобы вышел Аввакум, и вообще – при чем тут море?

Еще один пример нескладных мыслей витии о роли Аввакума находим в стихотворении *Ю.Э. Савченко*:

Полно витися, думушка, над гнездом души,
Полно век, Аввакумушка, коротать в глуши.

Старина ты, старинушка, византийский сон!
От раскольного клинушка звон до сих времен.
… … …
Не покинь, Аввакумушка, в длани меч вложи!
(Наш современник. 1995. № 7. С. 49).

У поэта выходит, что XVII в. – это «византийский сон», в расколе им ощущается нечто разбойничье, а Аввакум представляется воином или даже военачальником с мечом в руках, по своей воле (или в результате отставки) коротающим свой век в глуши, но могущим благословить на битву. Стихотворец витиевато обратился не по адресу.

Из современников Аввакума поэты иногда описывают боярыню Феодосью Прокопьевну Морозову – в точном соответствии с суриковской картиной, как, например, *С.И. Соколов* в стихотворении «Боярыня Морозова» (цикл «Летняя погода»):

Глаза твои запавшие
Да иссушенный лик,
На сани тело павшее…
(Наш современник. 2000. № 8. С. 21).

Тот же привязчивый суриковский источник ощущается в стихотворении *М. Кралина*:

…боярыню Морозову
на злую гибель увозили.
… … …
…женщины с двумя поднятыми перстами.
… … …
…бояр глумливый гогот.
(Наш современник. 2002. № 3. С. 152).

Однажды был упомянут и главный враг Аввакума – патриарх Никон, но в странном контексте. *В.П. Голубева* в стихотворении «Потомок Аввакума» (цикл «Пора возвращаться») терзали смутные сомнения насчет того, кто же оказался прав:

Пойми: Аввакум или Никон?

Хорошо или плохо

То, что Никон содеял над книгой в палатах приказных
С языком…?

Но последствий их борьбы никто не предвидел:

Не гадал Аввакум, да и сумрачный Никон не баял,
Выходя, словно царь, из Крестовой палаты потемок
… … …
Перепуталось все…

(Наш современник. 2001. № 7. С. 53–54).

Сомнения нынешнего поэта выступают как предчувствие очередного пересмотра истории Руси не совсем достойными потомками прошлых борцов.

История Руси

Уникальную попытку создания поэтической истории отрицательных героев Древней Руси (и Европы) предпринял *Ю. Кузнецов* в поэме «Сошествие во ад», – отчасти следуя Данте, отчасти «Хождению Богородицы по мукам». На самом деле это злорадный суд православного поэта над многочисленными изменниками, еретиками, палачами и разбойниками; их множество:

В огненной яме стояла косматая тень.
То был Олег, князь рязанский, и вечные муки.
К черному солнцу вздымал он дрожащие руки.
… … …
То был Исидор
Он подписал…
Гнусную унию.
… … …
Был и Курицын, остистый осевок литовства,
И волошанка Елена, невестка царя.
… … …
В огненной яме стояла косматая тень.
Это был Курбский…
… … …
Я увидел на огнище царя Иоанна.
… … …
– Стенька, проснись!..
Стал по частям собираться…

(Наш современник. 2002. № 12. С. 27–32).

Но здесь не место оценивать столь мрачную поэму, в которой подробно описываются посмертные муки древнерусских исторических лиц, однако о их прошлой земной деятельности напоминают иногда только краткие ярлыки, как бы повешенные автором на мучимых.

Древние города

В известной мере самостоятельной темой новейшей русской поэзии является воспевание старинных русских городов.

О древнерусской Москве поэты сейчас пишут очень редко. Не без труда удалось найти лишь одно произведение, да и то вне круга наших обычных источников, – поэму *С. В. Мясникова* «Легенда о Московии» в газете «Московия литературная» (2006. Сентябрь, № 8–9. С. 10):

А в век десятый походя заглянем:
На берегах извилистой реки
Селиться стали пращуры славяне.
Сто лет спустя на северо-восток,
На край Руси спешат переселенцы,
Кто от степных набегов изнемог,
Мужья и жены, старцы и младенцы.
… … …
Кучка боярин знатным слыл весьма,
Все села вдоль реки в боярской воле.
И потому подножие холма
Именовалось как «Кучково поле».
… … …
Правителем Залесской же земли
Был Юрий князь, прозваньем Долгорукий…

И далее об основании Москвы Юрием Владимировичем Долгоруким развертывается стихотворная история, написанная на основе трудов известных российских историков (поэт перечисляет эти труды) и с обильным использованием распространенных поэтических штампов, а также со внезапными нелепостями, вкравшимися в гладкое рифмованное повествование, например, в дремучем лесу князь повстречал страшного зверя:

И словно на врага на поле бранном,
На зверя он рванулся, осердясь,
С отвагою взмахнув мечом буланым.

Что это за меч? Судя по рифме, здесь нет опечатки, – С. В. Мясников имел в виду меч именно буланый, наделив меч конской мастью!

Прочие города Древней Руси тоже редко упоминаются современными поэтами. Так, о древнем Пскове и псковитянке княгине Ольге однажды было высказано несколько похвальных слов в стихотворении *А. Н. Логвинова* «Пскову 100 лет» (цикл «Пред ликом небесной царицы…»):

Я был крещен задумчивым Изборском,
И колыбель качал могучий Псков.
… … …
Такая у княгини Ольги ширь.
(Наш современник. 2004. № 4. С. 5).

Ростов Великий удостоился такой строки у *С. А. Хомутова* в цикле «Мы поедем по русским родным уголкам…»: «…оплечия Ростовского кремля» («Наш современник». 2005. № 8. С. 79). Смоленску же повезло больше в новейшей русской поэзии, наверное, потому, что он дает возможность поэтам описать смоленскую крепость и коснуться излюбленной военно-патриотической темы. Например, *Ю. В. Пашков* в стихотворении «Жить не одним столетьем» констатировал:

Жива в Смоленске старина.
Собор. И крепости стена:
Прицельно щурятся бойницы,
И в башнях ратный дух гнездится.
(Москва. 2006. № 7. С. 111).

Подробнее историю смоленской крепости раскрыла *Н. Н. Егорова* в стихотворении «Легенда о башне Веселухе»:

Чтоб лях и литвин не дошли до Москвы,
Возвел Годунов эти стены и рвы.
Нашел он, смиряя преданий огонь,
Могучего зодчего с кличкою Конь.
От гроба святого следы хороня,
Под башню впечатали череп коня.
(Наш современник. 2004. № 8. С. 133).

Факты, взятые, должно быть, из какого-то пособия, поэтесса деловито изложила слогом пушкинской «Песни о Вещем Олеге» и его коне, – в итоге получилась рифмованная речь экскурсовода.

Общие темы

До сих пор мы говорили о конкретно приуроченных исторических темах новейшей русской поэзии. Теперь же обратимся к ее темам общим – о различных древнерусских явлениях и объектах вообще.

Воинскую древнерусскую тематику современные поэты затрагивают в первую очередь. При этом ход мыслей поэтов бывает примерно одинаков: древнерусское войско охраняет нас

как бы и сейчас, мы как бы его часть. Именно такую мысль высказал *В. Н. Вьюхин* в стихотворении «Копья» (цикл «Поднимутся светлые храмы»):

Но не зря древнерусская рать
Сквозь века протянула нам копья.
... ...
...Мы умеем стоять,
Приподняв, чтоб виднее, забрало.
(Наш современник. 2004. № 11. С. 94).

Отдельные части страны также ассоциируются у поэта с охраняющим войском. Так, в стихотворении того же В. Н. Вьюхина «Полярный Урал» (цикл «Как хочется мира и лада...») вершины Уральских гор

...стоят...
Как воинства российского шатры.
... ...
...Подпоясана Россия
Твоим литым железным кушаком.
(Наш современник. 2005. № 11. С. 93).

Правда, как это нередко случается при неумеренном возвеличении объекта воспевания, в стихотворение неожиданно вкрадывается и непредусмотренный поэтом смысл: поставлены шатры, и Россия, неудобно подпоясанная железным кушаком, скорее лежит, отдыхая, чем настороженно стоит.

В обобщенную воинскую тематику входит и поэтическое описание подготовки к некоему сражению, как, например, в стихотворении *Д. Кан* «Ветер воли»:

Конь буланый. Меч булатный.
Небеса в крови.
На священный подвиг ратный,
Русь, благослови!
... ...
Щит к щиту. Шелом к шелому.
И плечо к плечу.
(Москва. 1998. № 5. С. 48).

Описывать приуготовления к ратному подвигу любят поэты. Так, многозначительно пишет *Н. А. Зиновьев* в стихотворении с многозначительным названием «Сон про наган» из цикла «На самом древнем рубеже»:

Я собрал князей удельных,
Холодок бежит меж плеч.

Я целую крест нательный.
Я беру двуручный меч.
– Постоим за веру, други!
… … …
Золотится на хоругви
Лик Спасителя Христа.

(Наш современник. 2006. № 9. С. 90).

Сам Н.А.Зиновьев помыслил себя не менее чем великим князем и, судя по названию стихотворения (про наган), одновременно и революционным комиссаром, призывая к предстоящей борьбе «за веру» уже в наше время. Обращение к древнерусской тематике помогло зашифровать этот призыв: осторожность («холодок бежит меж плеч») не помешает.

Из других обобщенных древнерусских тем поэты риторически иногда касаются проблемы богатства и бедности, но обычно невнятно, вроде *С. Воронова*:

И наверно, достойнее тщанья
Ваших игрищ на княжьем пиру
Побирушкой дуда обнищанья
Прокричит на высоком юру.

(Наш современник. 2004. № 2. С. 83).

Тему то ли антикняжеского, то ли антицарского бунта и казни однажды затронул *В.И. Кочетков* в стихотворении «Память»:

Он в кровавую плаху вдавился,
батогами иссеченный кметь.
А над площадью хищником вился
грозный, княжеский окрик: «Не сметь!»
И толпа каменела, немея,
И стрелецкие стыли полки…

(Наш современник. 1995. № 4. С. 7).

Характерная для В.И. Кочеткова мешанина разновременных исторических реалий дала о себе знать и в этом стихотворении, где одновременно присутствуют и кметь XII в. и стрелецкие полки XVII в.

Из всех древнерусских мотивов самым редким у поэтов является мотив языческих похорон, разумеется, в приложении к нашим современникам. Ср. грустное высказывание *К.В. Рябенькова* в стихотворении «В храме у Никитских» (цикл «Есть еще, люди, на свете…»):

И ладья твоя последняя
В край отчалит неземной.
(Наш современник. 2005. № 9. С. 151).

Нечто вроде некролога.

Самым же частым занятием любителей Древней Руси выступает славословие старинным книгам и рукописям. Так, *В. Мазин* в стихотворении «Читая летописи» растроганно написал:

Прохожу по неизвестности
Девяти веков своих
За российские окрестности
До угодий родовых.
За славянскими языцами
Повторяю древний слог.
За монашескими лицами
Вижу северо-восток.
Стрелы вольного охотника
Убираются в колчан.
Песнь югорского вольготника
Слышу я по кедрачам.
Переписчик Новгородчины,
Проводник мой дорогой.
Шлю привет с хантыйской вотчины
Православною рукой.
(Наш современник. 2005. № 6. С. 127).

Позиция поэта не совсем обычна для подобного вида стихотворений: в летописи (см. «Повесть временных лет» под 1096 г., где записан рассказ новгородца Гюряты Роговича) В. Мазин нашел упоминания о своих собратьях – угре, за что и благодарен древнему новгородскому рассказчику; сам поэт относит себя к потомкам угры – к хантам; а для нерусского человека вполне простительно объясняться кудрявыми и не совсем правильными выражениями на русском языке, – такова, конечно, маска или шутка поэта.

Прочие поэты более единообразны в своем любовании старинной книгой. Поэтесса *Н.А. Мирошниченко* в стихотворении «Береза» восславила даже свиток: «Свиток мой древний, где каждая главка про Русь» (Наш современник. 2004. № 11. С. 5). Но снова приходится возвращаться к вопросу об отчетливости исторических представлений у поэтов. Конечно, без мешанины понятий поэтесса не обошлась (свиток состоял из подклеенных друг ко другу документов, писанных на столбцах, и не содержал глав; сам термин «глава» – поздний). Ту же смесь

времен встречаем в восхищенном стихотворении *И.Н. Хрущ* «Каллиграф» (цикл «Россия! Где твой свет высокий?»):

Витиеваты древних письмена.
Дрожит перо в ручищах каллиграфа,
Когда он пишет: даты, имена
… … …
Расписывает буквы вензелями
… … …
А он сидел прикован, как цепями,
К пергаменту с витыми вензелями.
(Наш современник. 2006. № 7. С. 152).

В описании древнерусских почерков и писцов у поэтессы смешались века XI–XIII и век XVII: ведь в раннее время писали на пергамене (а не на пергаменте!) строгим уставом и полууставом, вовсе не витиеватым; а в позднее время скорописный почерк на бумаге мог стать и витиеватым, но без вензелей, больше характерных уже для росчерков начала XIX в. Смесь времен ощутима и в облике «каллиграфа», профессионального, очень старательного и философичного в ранние времена, но, вполне возможно, уже не профессионального и не каллиграфичного, а случайного и торопливого писца XVII в., который с дрожащим пером «в ручищах» сообщает «даты, имена». Все это И.Н. Хрущ намешала в одном человеке.

Не совсем ясно, к чему призывает *А.В. Шацков* в стихотворении «Опальный инок» (цикл «Край света»), – быть скромным или отказаться от переписывания:

Сотри свое имя-изотчество –
Захлопни Лаврентьевский свод
(Москва. 2001. № 6. С. 91).

Однако в большей степени привлекают современных поэтов не столько малодоступные рукописные, сколько виденные ими старопечатные книги. Так, *Н.Б. Рачков* в стихотворении «Душа божественное чтит…» дал поэтическое книговедческое описание такой красивой Псалтыри:

Из смутного XVII века
В телячьей коже редкая Псалтырь.
Заглавных букв малиновые звоны,
Церковных слов узорная резьба...
(Москва. 2005. № 12. С. 100).

Выражение «слов узорная резьба», возможно, свидетельствует о том, что поэт описал именно печатную книгу, которую, кстати говоря, можно даже идентифицировать: если Н.Б. Рачков отнес ее к Смутному времени, то это могла быть только известная московская «Псалтырь» 1615 г. с предисловием о событиях Смуты. Остальное – «звоны».

Другой поэт – *А.Н. Логвинов* – в стихотворении «Старое евангелие» яснее отметил, что он держал в руках и даже нюхал книгу именно старопечатную:

Тяжелый металл переплета,
Закладки злаченая нить.
… … …
… давнего времени слог.
Что буквы, что древности речи
… … …
Странички по запаху сладки,
Местами потерта печать…
(Наш современник. 2004. № 4. С. 6).

Правда, оговорка А.Н. Логвинова о потертости печати, то есть о потертости книжного шрифта, не является удачным указанием на древность книги, но, напротив, уводит нас в гораздо более поздние времена, когда книги стали печатать на нестойкой целлюлозной бумаге; в старых же книгах, напечатанных на тряпичной бумаге, шрифт оставался свежим на века, не истирался, не выцветал и не сыпался.

Завершим наш обзор древнерусской тематики в новейшей русской поэзии несколькими примерами использования старинных стилистических средств современными поэтами. Древнерусское слово поэты вообще-то ценят и слагают ему хвалу. Вот и *Н.Б. Рачков* в стихотворении «Русское слово» (цикл «Говорить в России о России») напомнил:

Оно, как державная слава,
Сияло в устах Ярослава.
(Москва. 2003. № 7. С. 111).

Но тут поэт, кажется, перехвалил князя или перепутал князей. Дело в том, что, судя по летописи, красноречием отличался не Ярослав, а Святослав.

Для удачного использования древнерусских оборотов в поэтической практике нужно все же более тонкое знание памятников. Поэтому редко, но все же встречается у отдельных стихотворцев использование именно стиля определенного древ-

нерусского писателя. Например, *Ю. М. Лощиц* в цикле «Христос ругается» обличил в манере протопопа Аввакума нынешние наши нравы и «Москву блудливую»:

До пуза бороды,
ноздри гневливые,
уста медовые,
слова елейные,
ручищи пухлые,
сребролюбивые,
утробы плотные,
препохотливые.
(Наш современник. 2005. № 10. С. 43–44).

Голосом Аввакума Ю. М. Лощиц усилил саркастичность своего произведения.

Иногда поэты вспоминают выражения из отдельных памятников. Так, *С. Викулов* в поэме «Ханский ярлык» о событиях 1261 г. в речах своих персонажей цитировал то «Слово о погибели Русской земли», то, кажется, летописную повесть о нашествии Батыя:

... украсно украшен
Удел твой, князь, и город Городец!
... ...
Ведун-монах со скорбью написал:
... ...
– Секуще стар и млад, акы праву...
(Москва. 1995. № 2. С. 38, 40).

Подобные вкрапления, сделанные поэтами ради придания «древнерусского» колорита изложению, чаще всего встречаются в виде отдельных словосочетаний: «быть исполчаему на рать» (*Муравьева М.* // Наш современник. 2000. № 6. С. 37); «я бью перед вами челом» (*Воробьев В. В.*Простите // Наш современник. 2004. № 4. С. 130. Цикл «Не дай святынь на поруганье»); «премногое ныне в печальных цветах, слезами премногие век оросили» (*Хомутов С.А.* // Наш современник. 2005. № 8. С. 78); и т. д.

Предварительные итоги проделанного нами обзора сводятся к следующему выводу, ясному вообще-то заранее, но теперь более детализированному: подавляющее большинство рассмотренных стихотворных произведений в той или иной мере относится к явлениям так называемой «массовой культуры» и содержит некоторые типичные для нее признаки.

Первый признак принадлежности к массовой культуре – сравнительно узкий круг тем и источников у стихотворцев, когда они пишут о Древней Руси. Поэты пользуются, как правило, самыми популярными и легко доступными материалами – историческими пособиями разного рода, местными путеводителями, отдельными работами знаменитых историков, творениями великих поэтов прошлого (особенно А. С. Пушкина), а также постоянно переиздаваемыми текстами широко известных древнерусских литературных шедевров (особенно «Повести временных лет», «Слова о полку Игореве», «Сказания о Мамаевом побоище», «Жития» протопопа Аввакума и пр.).

Второй признак принадлежности к массовой культуре – поверхностность поэтов в понимании древнерусских материалов, смутность их припоминаний о когда-то давно, притом невнимательно прочитанных памятниках. Большую часть усилий стихотворцы тратят на причудливое переосмысление памятников и запомнившихся выражений из них и при этом допускают ошеломляющую мешанину разновременных, относящихся к разным векам понятий и деталей, потому что на самом деле такие поэты, кого бы они ни упоминали или ни описывали, представляют себе некие обобщенные образы людей Древней Руси вообще, даже превращают их в знаковых носителей неких, в основном политических или нравственных, идей.

Лишь изредка бывают исключения, когда поэты, вчитавшись в памятники, почти без штампов создают одушевленные романтические варианты и даже как бы цветные миниатюры на основе древнерусских произведений; такие единичные художественные сочинения, конечно, уже нельзя отнести к массовой культуре.

Кроме того, в особый разряд новейшей стихотворной продукции на древнерусские темы можно выделить по своей сути учебно-познавательные рифмованные писания, авторы которых не утруждают себя осмыслением или переосмыслением памятников, а пересказывают фактографию древнерусских источников, готовят туристические зарисовки виденных ими материальных памятников Древней Руси или составляют декоративные стилизации под древнерусскую речь. Чаще всего это тоже явления массовой культуры наших дней, ее просветительское крыло.

Третьим же признаком принадлежности стихотворений на древнерусские темы к массовой культуре служит ходульность, прямолинейность и единообразие авторских настрое-

ний и идей. Ведь для чего эти авторы чаще всего сочиняют? – для демонстративного выражения своего патриотизма. Поэты составляют добровольную политическую дружину в массовой культуре. Отсюда следуют в новейшей поэзии бесконечное возвеличение и идеализация Древней Руси и православия, древнерусского войска и его побед, духовной стойкости русского народа и его руководителей – параллельно со скрытым или открытым осуждением нашей современности за отступление от вековых устоев жизни.

Но наряду с воинствующими или стонущими охранителями старины появились, если можно так выразиться, либеральные поэты, которые изобретательно занялись переоценкой того, что ранее безусловно считалось плохим: стали симпатизировать язычеству, деревлянам, татаро-монголам, патриарху Никону и пр. Эта новая струя в массовой культуре добавляет пока лишь формирующиеся идеологические штампы, притом в конгломерате со штампами старыми.

Есть еще четвертый, пожалуй, самый типичный признак принадлежности к массовой культуре у новейших стихотворений на древнерусские темы: преобладающая склонность к банальности, к риторическим перепевам того, что когда-то было сравнительно новым и оригинальным. Для сопоставления с недалеким прошлым поэзии можно использовать, например, книгу *В.В. Сорокина* «Где твой меч? Стихи, поэмы, баллады» (М., 2006). Автор, регулярно печатавшийся в журнале «Наш современник», собрал в книге свои произведения за 1960–1980-е годы с не совсем привычными для тех лет темами и образами. На фоне творчества В. В Сорокина как активного представителя поэзии второй половины XX в. видно, насколько все-таки вторичны в своем большинстве современные русские поэты, затрагивающие древнерусские темы. Речь идет, конечно, не о прямых заимствованиях из В. В. Сорокина у новейших поэтов, а о продолжении прежних поэтических тенденций второй половины XX в. в новейшей поэзии конца XX – начала XXI вв. при обращении к темам древнерусским.

Рассмотрим (кратко) сходную тематику обоих этих периодов. Так, о крещении Руси В. В. Сорокин писал еще в 1969 г.:

Скоро грянет крестительный гром
Над великой языческой Русью.
… … …
Там тяжелый искрящийся крест

Подымает Владимир высоко!
… … …
Где вы, идолы гордых славян?..
… … …
Никогда на земле – одному
Бесконечно не будут молиться.
… … …
Время грозно меняет богов,
Рушит статуи,
даже стальные!..
(Крещение. С. 22–23).

И уважение к языческой Руси, и превознесение величия крещения, и язвительные намеки на нашу современность – все эти характерные новые мотивы поэзии 1960–1980-х гг. сохранились и растиражировались в новейшей русской поэзии, только как-то обмельчали.

Значимые упоминания имен из «Слова о полку Игореве» использовал В. В. Сорокин уже 30 лет назад:

Я твой правнук, Бояне.
Местью венчанный князь.
(Монолог гусляра. С. 34).

Или:

А в Ярославе вышла Ярославна
За реченьку, за горькие луга:
– А где же ты, мой суженый, мой славный?
(Бессмертный маршал. С. 313).

В новейшей русской поэзии эти и другие имена из «Слова о полку Игореве» произносятся лишь с большей напыщенностью.

Далее. Евпатия Коловрата чаще всех древнерусских героев описывал В. В. Сорокин:

Идет –
Коловрат!
Коловрат!
И кованый шлем серебрится,
И конь под седлом горячится
… … …
Русый волос Евпатия
тронула вглубь седина,
На кудрявых висках,
на чупрыне поземка видна.

Так Евпатий тяжел,
так Евпатий комлист и высок,
Под обувкой, прессуясь, приокский сочится песок.
(Евпатий Коловрат. С. 164, 172).

Российских поэтов постсоветского периода не привлекает фигура народного героя Евпатия Коловрата, зато русыми могучими воинами предстают древние варяги-русы, – сохранившийся штамп перенесен теперь на других персонажей.

По поводу татаро-монгольского нашествия на Русь новейшие поэты предельно лаконичны, хотя, к примеру, В. В. Сорокин в 1968–1975 гг. создал целую поэму «Евпатий Коловрат» и ряд стихотворений. Но, оказывается, опора на традицию вовсе не исчезла, и для перенимания традиции нынешними поэтами показательна одна «неправильная» деталь. В 1960 г. В. В. Сорокин в стихотворении «Я россиянин» упомянул ятаган:

Я приседал под свистом ятагана.
Мой путь прямой, и я не мог свернуть
Перед ордой лавинной Чингис-хана (С. 9).

Тот же, скорее, турецкий, а не татаро-монгольский ятаган в 1992 г. упомянул В. И. Кочетков в стихотворении о прямом и гордом князе Михаиле Черниговском; только в 1992 г. эти ошибочные ятаганы стали гораздо злее.

О Куликовской битве В. В. Сорокин написал много в 1970-е гг., и почти все его мотивы перешли в новейшую русскую поэзию. Вот примеры высказываний В. В. Сорокина:

И Пересвет

Сверкнул в седле крестом булатным.
(Поэма «Дмитрий Донской». С. 214).

На бессмертный подвиг ратный
Русь Ослябю позвала.
… … …
Он скакал и меч навстречу
Поднимал перед ордой.
Падал яростно на плечи
Волос русый и густой.
(Воин. С. 40).

И над полем седым Куликовом
Низко-низко плывут облака.
(В синей дреме родного рассвета… С. 36).

Облака идут-плывут на воле,
Звон мечей затих и стук подков
Отдыхает Куликово поле
В синеве торжественных веков.
(Поле Куликово. С. 49).

В новейшей русской поэзии, пожалуй, лишь усилилась только лирическая обработка тех же тем вместо эпической их подачи.

Далее. Облик Ивана Грозного В. В. Сорокин рисовал неоднократно («престольный, мрачный Иоанн... Сухой прищур и бледное лицо»; «воинственный и грозный Иоанн, как выжженный булыжник, темнолицый» – с. 55, 297–298). Новейшая же поэзия, как мы уже отмечали, избегает слишком тягостных, остро трагических тем и сцен, и поэтому образ Ивана Грозного в ней фактически отсутствует.

Смутное время сравнительно кратко поминал В. В. Сорокин («...Минин и Пожарский вдруг ополченье повели!»; «мы пропадем без Мининых, Пожарских, – Сусаниных готовьте» – с. 62, 252), – еще лаконичней поминает Смуту новейшая русская поэзия.

Тему казачества В. В. Сорокин затронул очень благожелательно:

Седой Урал в сиянье небывалом.
Здесь подымал Ермак охранный меч
Над рваною Кучумовой ордою.
(Бессмертный маршал. С. 291–292).

Уважительное отношение к казачеству продолжено новейшей русской поэзией, но не всеми поэтами, некоторые из которых предпочитают говорить на эту тему с ухмылкой в адрес недозволительно вольных людей.

Наконец, у В. В. Сорокина редко, но все же встречались высказывания о старинных книгах и стилизация древнерусской речи:

Донской нахмурился, поник.
Пред ним – гора мудреных книг.
(Дмитрий Донской. С. 180).

И как поведал
мудрый летописец:
«Здесь было раны
некому лечити!..»
(Евпатий Коловрат. С. 161).

Эти темы в новейшей русской поэзии подхвачены с особенным старанием и любованием как отражение недавней «моды» на древнерусскую литературу и культуру.

В целом, можно убедиться в том, что когда новейшая русская поэзия касается древнерусских тем, то она «ведет себя» как явление массовой культуры, быстро реагирующей на государственные и общественные потребности сегодняшнего дня, и этой оперативной душеспасительной миссией поэты гордятся.

О. В. Гладкова

ОБРАЗ ДРЕВНЕЙ РУСИ В СОВРЕМЕННОЙ ДЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В издающейся ныне в России современной детской литературе тема исторического прошлого занимает значительное место, что является показателем устойчивого читательского интереса. Вал зачастую достаточно аляповато иллюстрированных детских книг, изображающих события русской старины, буквально захлестывает книжные прилавки. В этом море литературы сориентироваться непросто, тем более что на книжный рынок выбрасывается все больше и больше литературной продукции[1].

В целом, художественный уровень исторических произведений, наводнивших книжный рынок, за редким исключением, невысок[2]. Мы не говорим о том, что русская литературная и научно-популярная традиция, обращенная к детской аудитории (О. Ишимова, С. Алексеев, Н. Кончаловская, С. Голицын и др.), должна быть заменена современными изданиями, что вовсе не нужно, но хотелось бы, чтобы современные авторы были бы по крайней мере не хуже своих предшественников.

Наш обзор будет посвящен образу Древней Руси в современной литературе для детей, иными словами, нас будет интересовать, какие исторические деятели Древней Руси наиболее популярны в современных детских книгах и какими их изображают авторы, какие эпохи и события привлекают современных читателей и писателей в далеком прошлом нашей Родины и каким образом они интерпретируются в книгах для детей и подростков.

* * *

В жанровом отношении современная детская историческая литература[3] представляет собой достаточно разнообразную картину. Так, можно выделить биографии деятелей русской истории с элементами беллетристики, исторические повести, литературные сказки, романы- и повести-«фэнтези», па-

родии на «фэнтези», пересказы-адаптации и переложения для детей произведений оригинальной и переводной древнерусской литературы.

К примеру, целый ряд беллетризованных биографий деятелей русской истории представлен в сборнике Н. Алеевой «Герои русской истории»[4], правда, «биографии» у Н. Алеевой неполны и достаточно тенденциозны по отбору и оценке исторических фактов. Художественная логика «биографий» Н. Алеевой своеобразна и приводит к искажениям реального хода событий. Приведем в качестве примера начало рассказа «Петр Великий»: «Петр I был четырнадцатым ребенком в семье. Его детские комнаты были сплошь обтянуты красным сукном (какая связь между сообщением о том, каким по счету ребенком был Петр, и отделкой его комнат? – *О. Г.*), но тогда еще никто не подозревал, как много крови прольет будущий государь.

Немного повзрослев, забросил он деревянных лошадок и обратил свой взор на военные забавы. Вместо взятия снежных крепостей Петр задумал построить город на месте гиблых болот (получается, что строительство города – военные забавы? И возведение Петербурга Петр задумал в детские годы «вместо взятия снежных крепостей»? О других причинах для основания города Н. Алеева не рассказывает. – *О. Г.*). В тяжких людских муках поднимался из топей Петербург. До сих пор называют его городом, построенным на костях.

Но не только государственными делами (из «государственных дел» пока названо только строительство Петербурга, да и оно оценено как жестокое (кто бы спорил!) и ненужное. – *О. Г.*) занимался молодой царь. Много времени проводил он в кутежах и недобрых забавах.

Однажды Петр на полном скаку въехал на крыльцо и зашиб собаку своего любимого шута Балакирева.

– Полно тебе, государь, куражиться, – рассердился шут, – смотри, как бы душу не прокутить.

Хотел было Петр здесь же Балакирева отодрать, да сдержался: на шута обижаться – свои ошибки признавать». Сюжет о собаке шута Балакирева, как можно заметить, занимает в повествовании несравнимо больше места, чем строительство Петербурга. И т. д.

В оценке Петра, Н. Алеева, видимо, пытается продолжить традицию Д.С. Мережковского и раннего А.Н. Толстого. Далее – описание припадков Петра («Он хотел помолиться, но не смог, потому что для этого нужна кротость» (с. 19–20)); рас-

сказ о заключении в Англии договора о ввозе табака (при этом о русских людях: «Я их переделаю на свой лад, когда вернусь домой»), сетования автора на «безвременную кончину» петровских начинаний (Санкт-Петербургская академия «не оправдала себя», «через несколько десятилетий в ней осталось всего два студента»; после смерти Петра «его победоносные корабли пришли в негодность и сгнили в доках»); выпячивание действительно нелицеприятных фактов и легенд, складывавшихся еще при жизни императора, – принуждение Петром своих спутников в лейпцигском анатомическом театре «зубами доставать сухожилия из мертвых тел»; удар по лицу Меншикова на ассамблее за то, что не снял шпагу. Жизнь такого «грешника», по Н. Алеевой, должна была завершиться покаянием или, по крайней мере, угрызениями совести, что и происходит в результате встречи с неким богобоязненным старцем (вспоминаются 24 человека, погубленные на потешных стрельбищах, стрелецкие казни). Биография Петра завершается в той же минорной тональности рассказом о спасении солдат в устье Невы, о тяжелой кончине императора и неясности его завещания.

Н. Алеева не просто приводит исторические факты, она вершит суд над историческими лицами с позиции православного христианства, поэтому в ее повествовании часто появляются видения неких божьих людей (прием, весьма популярный у некоторых современных авторов), вещающих «правду», укоряющих правителя за нехристианское поведение, сцены раскаяния героев, у которых вдруг «пробуждается» совесть и т. д. Таким образом Алеева выражает осуждение или одобрение тому или иному историческому деятелю.

Исторические повести – пожалуй, самая многочисленная жанровая группа исторических сочинений. Среди них можно выделить произведения, рассказывающие о реальных исторических лицах, и исторические повести и романы с главными героями – вымышленными персонажами.

Из первых назовем повести А. М. Ранчина «Борис и Глеб»[5] – исторически выверенное повествование о жизни и смерти первых русских святых; Л. Е. Нечаева «Повесть о преподобном Сергии Радонежском»[6] – спокойный рассказ православного автора, основанный на фактах Жития Сергия Радонежского, а также повести А. Я. Толстикова «Государь всея Руси Иван III»[7], Ю. А. Крутогорова «Юрий Долгорукий»[8] и «Петр I»[9], и др. Повесть Ю. А. Крутогорова «Петр I» написана в традициях романа А. Н. Толстого «Петр I», но не пересказывает роман, а по-

своему и отчасти даже на других фактах по сравнению с романом рисует этот сложный исторический образ. На добротной источниковедческой базе построен сборник повестей «Рассказы о православных святых», о котором мы еще скажем[10].

В исторических повестях, а также в повестях и романах-«фэнтези» с главными героями – вымышленными персонажами повествование может развиваться как в прошлом, так и параллельно в прошлом и настоящем. К примеру, повесть А. М. Волкова «Царьградская пленница»[11] рассказывает об эпохе Ярослава Мудрого, герои Волкова – две семьи – рыбака Стоюна и киевского оружейника Пересвета. Сюжет повести строится на поиске детьми матери, угнанной в плен половцами и проданной в рабство в Царьград.

В романе-«фэнтези» Е. П. Чудиновой «Ларец»[12] повествование развивается в двух основных временных планах, разделенных двумя веками. Основная сюжетная линия разворачивается в XVIII в.: три девочки, принадлежащие разным социальным слоям, – дворянка Нелли Сабурова, крестьянка, а может быть и цыганка, Катя и дворовая девчушка-ведунья[13] Параша отправляются на поиски странного человека, доведшего до самоубийства брата Нелли Ореста. В параллель линии главной героини Нелли Сабуровой развивается сюжет о пострижении Соломонии Сабуровой и о чудесном рождении «природного государя» Георгия. В конце концов обе линии сливаются в общем повествовании.

В двух планах – в далеком прошлом и настоящем происходит действие в повестях С. Ананич «Необыкновенное путешествие “полководца” Сеньки: Рассказ для детей о святом Илии Муромце»[14]; Т. Шороховой «Поход на Корсунь»[15]; в цикле В. И. Малова «Царские книги»[16]. В повестях В. И. Малова действуют герои-школьники. Двое из них живут в 90-х гг. XX в., а двое живут в далеком XXIII в. Тем не менее ребятам удалось подружиться, и время от времени они вместе участвуют в различных приключениях. К исторической тематике автор обращается в третьей повести цикла – «Царские книги». Современные ребята Костя и Петр помогают своим друзьям из будущего Златко и Бренку выполнить «практикум по спасению библиотеки Ивана Грозного», которую хотят увезти с земли некие «звездные коллекционеры». С помощью фантастических приспособлений ребята переносятся в май 1571 г. В повести перечисляются события, в гущу которых попадают герои: «В 1571 году войска крымского хана Девлет-Гирея сожгли де-

ревянные посады Москвы... уцелел только каменный Кремль. Царь Иван Грозный в это время был в Серпухове. В пожаре сгорел и царский Опричный дворец, построенный за пределами Кремля, примерно там, где... стоит Дом Пашкова. А еще 1571 год примечателен тем, что именно тогда Землю посетила некая космическая экспедиция» (с. 162–163). Библиотека Грозного оказывается в центре невероятных событий: «Каждый, кто должен выполнить практикум по спасению библиотеки Ивана Грозного, заново отправляется в определенный момент дня 23 мая 1571 г. И начинает самостоятельные действия по спасению книг, которые иначе в определенный момент следующего дня погибнут в пожаре Опричного дворца.

С минуту Костя и Петр и так и эдак взвешивали открывшуюся им потрясающую истину.

– Да, – медленно произнес потом Костя, – так, вроде бы, действительно может быть. Ну, а если кто и в самом деле не спасет библиотеку?

– Практикум ему не зачтут, – поморщился Бренк. – Еще раз придется сдавать.

– Но книги-то сгорели! – с отчаянием вскричал Костя, чувствуя, что истина опять ускользает от него.

– Книги не могут пропасть, ведь это огромная ценность, ты сам их видел, – наставительно молвил Бренк. – Если чего у кого не получилось, книги автоматически выдергиваются из шестнадцатого века в самый последний момент и переправляются к нам. Кажется, вот-вот они улетят с Земли или сгорят, ан нет! Этот хроноперенос в постоянной готовности, действует безотказно» (с. 233–234). Однако, рисуя захватывающие подробности прохождения «практикума», писатель ни разу по-настоящему не обмолвился о возможном содержании библиотеки и фактически даже не объяснил, в чем ее ценность и почему ее, собственно, надо спасать, видимо, понадеялся на то, что это всем известно? Весьма немногословно описал он историческую обстановку. Конечно, на все воля автора, но познавательности, да и выразительности это книге не прибавило.

Пример литературной сказки, где появляются герои русского фольклора, являет собой «сказочка» Н. Кузнецовой «Илья Муромец в XXI веке...»[17]. В политически и полемически заостренном сочинении Н. Кузнецовой рассказывается, как Илья Муромец попадает в современную Россию и ужасается тем изменениям, которые там произошли. С трудом он находит своих друзей-богатырей Алешу Поповича и Добрыню Ни-

китича. Оказывается, все российские беды объясняются тем, что «нынче христианство в России подорвано, ибо сами люди русские польстились на все иноземное, а все родное, кровное, да веру предков своих позабыли. ...живет в Америке, стране заморской, главный супермен – ловкость Джекки (так! – *О. Г.*) Чана, хитрость Джеймса Бонда, силушка Шварценеггера могучего. И задумал тот супермен всю Россиюшку под себя прогнуть, потому и послал на Русь, нашу матушку родную, двух любимых дружков своих... одного из них, Бондом прозываемого, а второй супермен живет в Питере» (с. 296). В конце концов все кончается полной победой богатырей, в результате которой из России «бежали... и Бонд, и Супербой и носа сюда показать уже не смели» (с. 328–329). Было побеждено пьянство (заменено на чае- и кефиропитие), и «публичный дом имени Джеймса Бонда навсегда перестал существовать даже в памяти людей». Зачем вообще этот сюжет (в публичный дом имени Джеймса Бонда попадает Василиса Премудрая) появляется в детской книге, непонятно.

Романтическая «историческая сказка» Е.П. Чудиновой «Гардарика» построена в форме воспоминаний некоего «Вéдовского князя» Владимира, который рассказывает сыну о своей молодости. Чтобы сохранить свой престол и свое княжество, будучи христианином, Владимир не отказывается от помощи волхва; кроме того, он обретает друга в лице Эдварда, изгнанного из Англии сына короля Эдмунда, очаровывается Анной Ярославной. «Гардарика» по-своему интерпретирует события и судьбы некоторых реальных и вымышленых лиц из русской и европейской правящей элиты эпохи Ярослава Мудрого. Скорее всего, образ ведовского князя Владимира, умеющего обратиться птицей, был навеян знаменитым образом князя-оборотня Всеслава Полоцкого, недаром на страницах «Гардарики» возникает перифраз из «Слова о полку Игореве»:

«Волхв смотрел на меня:

– Ты – христианин, Владимир... Горек мне этот день. Почему волшебное волхование не увлекло тебя, скажи? Разве не чудесно парить орлом и рыскать зверем? Разве не чудесно зреть тайное?

– У меня захватывает дух, стоит мне вспомнить восторг полета... Но муки Того, Кто был распят на кресте, дороже мне, и любовью к Нему полно мое сердце, – твердо ответил я»[18].

В романах или повестях-«фэнтези» иногда используются некоторые сюжеты древнерусской литературы, в том числе и

международные. Так, например, А. Г. Больных в своем романе «Золотые крылья дракона»[19] прибегает к международному сюжету о спасении девицы от дракона, известному по древнерусскому переводному «Чуде о Георгии и змие» и по «Повести о Петре и Февронии». Возможно, у Больных этот мотив возник и под влиянием «Гарри Поттера», который породил в нашей детской литературе целый сонм эпигонов и пародий[20]. Впрочем, в вышеназванной «сказочке» Н. Кузнецовой предпринимается попытка «обезвредить» Гарри Поттера, адаптировать его в русской среде и примирить с русскими богатырями: «Гарри Поттер вернулся к себе, магию свою совсем забросил, женился на магл-бабе, у них появились поттерики и поттерши. А ученики его, дети русские, позабыли про Америку, навсегда остались в России-матушке»[21].

Роман-«фэнтези» Ольги Озерцовой «Веснянка»[22] рассказывает о языческом прошлом Древней Руси, другой ее роман «Ступени, или другая сторона тайны»[23] «свивает» разные эпохи и культуры, в том числе и древнерусскую. Основная сюжетная линия романа «Ступени» посвящена судьбе минойской жрицы, «предчувствующей» появление Христа, героем одного из временных пластов является некий древнерусский воин, который под влиянием услышанных строк Омира-Гомера создает «Слово о погибели Русской земли».

Особого внимания, с нашей точки зрения, заслуживает пародия на фэнтези, или, по определению самих авторов, «сайнс фикшен-пародия + сказка»[24], «фэнтези на основе русского фольклора»[25] Ю. С. Буркина и С. В. Лукьяненко «Остров Русь», о котором речь впереди[26].

В отдельную группу можно выделить многочисленные пересказы-адаптации для детей произведений оригинальной и переводной славяно-русской агиографии (Ковалева Л. «Святой Герасим и лев»[27]; целый агиографический цикл Н. Скоробогатько: «Святой великомученик и Победоносец Георгий»[28], «Преподобный Сергий Радонежский»[29], «Святая Параскева Пятница»[30], «Предивный чудотворец святитель Николай»[31], «Святая благоверная княгиня Анна Кашинская»[32]; сходный по своему назначению и исполнению цикл Н. Е. Сухининой: «Место встречи Иерусалим»[33], «Прокопий Праведный»[34], «Святой Герасим и лев»[35], «Святой Нил Столобенский»[36]; анонимная притча «Преподобный Герасим и лев»[37] и т. д.).

Любопытен отбор (или даже набор) героев в детской литературе исторической тематики. Необычайно популярны три

русских богатыря – Илья Муромец, Добрыня Никитич и Алеша Попович, среди женских персонажей «лидирует» Василиса Прекрасная[38]. Силы зла представляют Змей Горыныч, Баба Яга[39] и Кощей Бессмертный[40].

Из реальных исторических персонажей чаще всего внимание авторов привлекают государственные деятели и святые – князья Владимир Святославич, Креститель Руси, канонизированный Русской Церковью[41], Ярослав Мудрый[42], первые русские святые-князья Борис и Глеб[43], Иван III[44] и первый русский император Петр I[45]. Хотя на страницах исторических произведений можно увидеть и других русских князей – Святослава[46], Юрия Долгорукого[47], Игоря Новгород-Северского – героя «Слова о полку Игореве»[48], Ивана Грозного[49], причисленных к лику святых княгиню Ольгу[50] и князей Александра Невского[51], Довмонта Псковского[52], Дмитрия Донского[53] и др. Обширна литература о русских святых – ее героями, как отчасти уже говорилось выше, стали Антоний Римлянин[54], Сергий и Герман Валаамские[55], Сергий Радонежский[56], Анна Кашинская[57], Петр и Феврония[58], Кирилл Белозерский[59], Кирилл Новоезерский[60], митрополит Макарий[61], Василий Блаженный[62] Прокопий Устюжский[63], Нил Столобенский[64] и др.

Гораздо реже авторы вспоминают деятелей русской культуры, как правило, это эпизодические персонажи – летописец и агиограф Нестор[65]; митрополит Иларион, автор «Слова о Законе и Благодати»[66]; Владимир Мономах, князь-писатель, автор «Поучения», и Даниил Заточник[67]; безымянный автор «Слова о погибели Русской земли»[68]; автор «Послания на Угру» Вассиан Рыло[69]; Симеон Полоцкий[70].

Как уже можно было заметить, чаще всего писатели обращаются к эпохе начального христианства на Руси[71]. Однако не остаются без внимания и другие исторические периоды и события – дохристианское язычество[72]; основание Москвы[73]; стригольники, правление Иоанна III и Василия III[74]; время Ивана Грозного[75]; переломный период Петровских преобразований[76] и др.

По-разному подходят авторы к воссозданию исторической реальности – исторических ландшафтов, обрядов, бытовых реалий, оружия. Наиболее точна и «панорамна» в этом плане историческая повесть А. М. Волкова «Царьградская пленница», читатель видит жизнь древнего Киева, эпохи Ярослава Мудрого, Царьграда, проходит днепровские пороги и обороняется от печенегов вместе с новгородскими «гостями». Вол-

ков точен и в описании деталей, будь то быт киевского рыбака или оружейника, или же жизнь богатого ювелира-грека в Константинополе, и в описании исторических событий, природных ландшафтов. Чувствуется глубокое знание материала, в первую очередь летописного.

Однако авторы, пишущие на исторические темы, далеко не всегда утруждают себя воссозданием соответствующего окружения для своих героев, поражает безликость обстановки, в которой действуют исторические персонажи. На этом блеклом фоне выделяется попытка создания поэтического образа Древней Руси, где немалую роль играет исторический ландшафт, в начале повести Татьяны Шороховой. Образность Шороховой навеяна, по всей вероятности, «Словом о погибели Русской земли»:

«Русь! Россия! Матушка!

Небо над тобой – не измерить. Землю твою – не обойти. Родники твои – не испить. Цветы твои не перевить в венки.

Зорями ты изукрашена да радугами. Птицами ты опета да свирелями. Молодцами ты богата да девицами. Да детишками малыми счастлива.

Храмами ты белыми увенчана. Крестами золотыми ты означена. Колокольным звоном ты утешена» (с. 7) и т. д.[77]

Этого же автора отличает внимание к бытовым и военным реалиям древнерусской жизни. С успехом и, самое главное, в меру прибегает Т. Шорохова к языковой стилизации: ее повествование часто строится с помощью былинных, сказовых или летописных синтаксических конструкций; посредством введения в повествование древнерусской лексики, военной, юридической терминологии и т. д.: «В ***гриднице княжеской*** для верной ***дружины да*** дорогих гостей *стол дубовый* стоит и *скамьи широкие*» (с. 8)[78]. Стремление нарисовать Древнюю Русь с помощью языковой стилизации и специфических языковых средств отметим также у Е. П. Чудиновой («Гардарика», «Ларец») и А. М. Ранчина («Борис и Глеб»). Необходимость поиска какихто стилистических решений, сообразных тематике, осознают, видимо, все авторы, но зачастую это выливается в создание произведений на каком-то искусственном, «сусальном» языке с массой псевдо-былинных оборотов, неоправданных инверсий, уменьшительно-ласкательных суффиксов. Так, полное величественной тайны дарование Св. Сергию-Варфоломею «разума Святого писаниа»[79] в сочинении Н. Скоробогатько заменяется какой-то слащавой сценой:

«...старец вынул из-за пазухи аккуратно завернутую святую просфору и сказал:

– На вот, чадушко, съешь святыньку Божию! Господь тебе через нее пошлет благодать, чтоб ты сам мог Святое Писание читать. Ну, с Богом! Прощай, дитятко, Господь с тобой!»[80] Для сравнения приведем древний текст Жития:

«Старец... иземь от чпага (мошны) своего акы нѣкое съкровище, и оттуду треми пръсты подасть ему нѣчто образом акы анафору, видѣнием акы малъ кусъ бѣла хлѣба пшенична, еже от святыя просфиры, рекь ему: “Зини (отвори) усты своими, чадо, и разврьзи а. Приими сие и снѣжь, се тебѣ дается знамение благодати божиа и разума Святого писаниа. Аще бо и мало видится даемое, но велика сладость вкушениа его”»[81].

Е. Перехвальская, описывая явление старца Варфоломею, почему-то избегает важнейшего здесь мотива принятия хлеба из рук старца, а также мотива «разума Святого писаниа», заметно упрощая суть события, убирая ряд деталей, но зато хотя бы «не переслащивая» его: «старец мудрого вида»[82] молится за мальчика и обещает ему: «Не печалься. Господь даст тебе разумение грамоты, и ты превзойдешь успехами братьев и сверстников твоих»[83].

Явно тенденциозна в выборе исторических деталей Н. Алеева: «красное сукно» в детских комнатах Петра I символизирует потоки крови, которые прольет будущий государь, для созидательной же деятельности Петра у Н. Алеевой не находится ни доброго слова, ни тем более подходящих символов.

Конечно, не всегда обычный читатель задается вопросом об источниках, которыми руководствовался тот или иной автор. Но по ряду признаков более или менее подготовленный человек может понять, что писатели, пишущие о Древней Руси, редко опираются непосредственно на древнерусские тексты (летописи, жития и т. д.), а также на научные труды филологов, историков, фольклористов и т. д. Авторов, серьезно подошедших к своему труду, можно определить сразу – Волков А. М. «Царьградская пленница»; Шорохова Т. «Поход на Корсунь»; Ранчин А. М. «Борис и Глеб»; Чудинова Е. П. «Ларец»[84] и «Гардарика»; Озерцова О. «Веснянка», сборник «Рассказы о православных святых». В конце романа Озерцовой – перечень источников и подробные примечания, в то же время «Веснянку», по признанию самой писательницы, не следует воспринимать как научный труд, поскольку подлинные фольклорные записи перемежаются там со стилизациями самой Озерцовой. За псев-

донимом «Ольга Озерцова» скрывается филолог-медиевист О.М. Анисимова, для которой тема Древней Руси отнюдь не является случайной. Достаточно внимательны, что понятно, к древним сюжетам авторы переложений древнерусских переводных и оригинальных житий: «агиографические циклы» Н. Скоробогатько, Н.Е. Сухининой и под. В то же время весьма спорную «адаптацию» «Слова о полку Игореве» для детей предлагает Е.А. Беляков, хотя он, судя по всему, опирается на текст самого произведения (или все же его перевод?)[85].

Заметим, что многие произведения совмещают в себе невысокий художественный уровень и откровенное невежество, впрочем, не о них сейчас речь.

Как уже можно было увидеть, произведения детской литературы разнятся по своей идеологической направленности, по оценке того или иного явления исторической реальности. Зачастую писатели активно, эмоционально, но не всегда объективно судят своих героев-исторических деятелей, противопоставляют прошлое и настоящее.

Для ряда авторов прошлое, где все упорядочено, просто и благообразно, – недосягаемый и потерянный идеал. «Золотой век» может быть отнесен как в давние времена языческой Руси (Озерцова О. «Веснянка»), так и в послепетровские годы (Алеева Н. «Герои русской истории»). Между этими произведениями есть принципиальная разница: если Ольга Озерцова создает романтический поэтический образ, вызывающий в памяти «Снегурочку» А.Н. Островского, и как ученый-медиевист вряд ли верит в «страну Беловодию», Н. Алеева, противопоставляя Елизавету Петровну Петру I, отстаивает определенную политическую позицию (на что имеет полное право, так же как и читатель, который имеет полное право с этой позицией не согласиться), рисуя первого русского императора исключительно черной краской.

Положительная или отрицательная оценка исторического деятеля выносится в книгах авторов-славянофилов на основании его отношения к Западу и Православию; соответственно тот, кто не знает своей истории (в ее специфически-благостном варианте), не отвергает опыт других стран и является атеистом, – в худшем случае враг своей страны, в лучшем – бездумный приверженец западных, в противовес отечественным, ценностей (Н. Кузнецова «Илья Муромец в XXI веке»[86]). По перечисленным признакам самый отрицательный персонаж русской истории, по Н. Алеевой, если не считать Ива-

на Грозного, – Петр I, создание его исторического портрета, как уже было сказано, отличается большой тенденциозностью, что, правда, отчасти компенсируется научным комментарием А.В. Маньковского. Комментарий таким образом приходит в противоречие с основным повествованием[87]. Показателен подзаголовок книги Алеевой, напечатанный в выходных данных книги на последней странице (забыли снять?), но почему-то опущенный вначале: «Увлекательные рассказы о противоречивых героях (персонажах) русской истории: о тех, кто чтил христианские заповеди, и о тех, кто отвергал их». Не самым лучшим образом порой оценивается Петр I и в романе Е.П. Чудиновой «Ларец», в котором отстаивается «гоголевский» идеал благоустройства России, чуждый, видимо, какому бы то ни было реформаторству: православные совестливые помещики и преданные им благодарные крестьяне.

У некоторых авторов идеализация прошлого совмещается с идеализацией исторического лица – идеального правителя, полководца, народного героя и т. д.[88]. Понятно, что для православных писателей идеалом становится святой, фактически герой современного жития, создаваемого по мотивам жития средневекового[89].

Реже, но все же встречаются попытки во всей полноте оценить исторический образ или событие, показать сложность исторических характеров и исторического процесса (в русской литературе эта традиция заложена еще, как известно, А.С. Пушкиным, в советской литературе продолжена А.Н. Толстым) – такую попытку можем отметить, в первую очередь, у А.М. Волкова, А.М. Ранчина и у Е.П. Чудиновой. Князь Ярослав Мудрый в повести А.М. Волкова «Царьградская пленница» – эпизодическое лицо, однако автор не упрощает своего героя; князь Волкова, в соответствии с историческими фактами, с одной стороны, – книжник и полиглот, ценящий образованность в людях, с другой стороны, он – жестокий правитель. Сходным образом, но совсем в другой стилистике решает образ Ярослава Мудрого Е.П. Чудинова в «исторической сказке» «Гардарика»: ее Ярослав – это образованнейший государственный муж «могучей воли», который вершит государственное дело, не считаясь с судьбами других, даже близких ему людей. Лейтмотив сказки – «князья живут не для себя», и судьба Анны Ярославны, впрочем, как и других дочерей Ярослава, ложится в основание великого государственного замысла князя.

Так же избегает одномерности при создании образа Владимира Святославича в своей повести «Борис и Глеб» А. М. Ранчин, хотя большинство авторов, описывающих Владимира, возможно, даже незаметно для самих себя, слепо следуют летописи и вообще древнерусской традиции, в которой Владимир до крещения – отрицательный персонаж, после крещения – сугубо положительный. Такое превращение зачастую объясняется авторами предельно просто:

«В тот день князь Владимир не помешал жителям Киева убить двух ни в чем не виноватых людей (речь идет об убийстве варягов-христиан, отца и сына. – *О. Г.*). А ведь мог бы встать на защиту вместе со своей богатырской дружиной. ... Но был князь Владимир язычником и считал, что приносить в жертву людей – обычное дело.

Однако с того дня что-то в нем переменилось. Печальны стали его глаза, задумчиво лицо.

И постепенно понял он, как правы были старик с юношей»[90]. Далее автор вспоминает и о бабке-христианке княгине Ольге, рассказывает вкратце о выборе вер Владимиром, более подробно освещает события Корсунской легенды, но суть перемены во Владимире (и насколько велика она была на самом деле?) остается выраженной фактически в одной фразе: «И постепенно понял он...» Почему вдруг князь-язычник «понял» правду христиан, почему вдруг по-другому взглянул на человеческие жертвоприношения, этого авторы не объясняют. Кстати говоря, принятие Владимиром крещения вследствие осознания им бесчеловечности содеянного над отцом и сыном-христианами – общее место у современных авторов. Причинно-следственная связь между жертвоприношением и принятием Владимиром решения о крещении в данном случае является на самом деле известным допущением, поскольку в летописи эти события впрямую не связываются[91].

Так же просто решается вопрос о крещении киевлян: «– Ничего, перетерпим, успокаивали друг друга горожане, – может, новая вера и не так плоха, раз ее приняли великий князь и бояре»[92]. Фактически автор ограничивается здесь версией «Повести временных лет», в которой приводится реплика горожан: «Аще бы се не добро было, не бы сего князь и боляре приняли»[93]. Но то, что на самом деле все было гораздо сложнее и не столь благостно, современные авторы предпочитают не писать. Вообще, некритическое отношение к первоисточнику, неумение прочесть его характерно для многих

авторов. В результате «идеальную правду» (П. Бицилли) жития они принимают за правду жизни, а в этом случае писать о Древней Руси – это все равно что описывать советскую действительность по классическим советским фильмам. Впрочем, идеализация древности, старины характерна, наверное, для всех народов.

* * *

Во многом как следствие стремления к идеализации прошлого на страницах ряда произведений возникают утопии, отправной точкой для которых, строительным материалом становятся какие-то факты русской истории, фольклора, литературы.

О. Озерцова, как уже говорилось, поэтически изображает дохристианскую Русь, некое благословенное селение Ярилину весь, где в гармонии с природой живут добрые и справедливые люди. По признанию самой Озерцовой-Анисимовой в предисловии к роману, «поводом к описанию "Ярилиной веси" послужили также бытовавшие в фольклоре многих народов сказки и предания о некоей счастливой стране или острове, где люди добры, живут в мире без войн и обладают изначальной человеческой мудростью. Возможно, о подобном крае упоминается и в древнерусской "Александрии" XII–XIII вв. В повести рассказывается, как Александр Македонский, пройдя всю ойкумену, нашел счастливую страну нагомудрецов, которую, единственную из всех, не пытался завоевывать, и повернул назад. Среди русских старообрядцев существовало предание о стране Беловодье (Белый Остров, Белый Источник), где люди живут по справедливости, обладают высшим знанием и мудростью»[94]. Однако люди Ярилиной веси недолго выдерживают в противостоянии со злом, и их добрый мир рушится, а природа перестает быть к ним благосклонной. Так заканчивается «золотой век».

Интересно, что не одна Ольга Озерцова находит основание для своей утопии в далеком прошлом. Два наиболее интересных произведения из нашей подборки – «Остров Русь» Ю.С. Буркина и С.В. Лукьяненко и «Ларец» Е.П. Чудиновой – рисуют некие утопические социумы, вдохновляясь далеким прошлым. При этом нетрудно заметить, что авторы стоят на противоположных идеологических позициях.

Для Е.П. Чудиновой, видимо, социальным, государственным идеалом является нарисованная ею «Белая Крепость».

«Белая Крепость» – это затерянный за далекой Катунью вблизи Китая небольшой город-государство, основанное чудесно рожденным и чудесно спасшимся «истинным» государем Георгием, сыном Соломонии Сабуровой. Государство этнически чистое, управляется Рюриковичами, однако вынуждено обороняться не только от реального внешнего мира, но и от... нечистой силы. «Белая Крепость» тесно застроена уютными теремами с элементами восточной роскоши, идущей из Китая. С Россией «Белая Крепость» не общается (иначе, понятно, все это благолепие развалится), если не считать тайных вылазок отдельных представителей этого города-государства на большую землю с целью борьбы с нечистой силой. Так автор романа представляет читателям на своих страницах борьбу добра и зла в пределах Государства Российского.

Е. П. Чудинова обращается в своем романе к таким событиям русской истории, которые не часто, а может, быть, и совсем не привлекали детских писателей – конец правления Иоанна III[95], возникновение ересей (стригольники-жидовствующие)[96]; как уже было сказано, в «Ларце» прослеживается судьба Соломонии Сабуровой. Помимо этого, по роману проходит легкая тень пугачевщины – как страшной угрозы помещичьему благополучию и жизни маленькой героини – Нелли Сабуровой[97], в которой явно угадываются черты самой писательницы. В романе Чудиновой события реальной истории причудливо переплетаются с фантазией. В то же время роман назидателен, и главное в нем, как отмечено в аннотации, не история и не приключения, а совсем другое – «это тайна дружбы Бога и человека и то, как мы находим Бога, а Он нас».

Апеллируя к истории, Чудинова объясняет причины наших несчастий: Русь фактически погубил Василий III, нарушивший христианские заповеди, – так мы лишились «природного государя» и настоящего «православного царства» и т. д., не будь этого, сейчас бы жили как в Белой Крепости, под началом какого-нибудь истинного Рюриковича, доброго и справедливого. А тут еще вмешались масоны, материалисты...

Ю. С. Буркин и С. В. Лукьяненко также рисуют некую обособленную страну под названием «Остров Русь». Почему это «остров», и где он находится, читатель узнает лишь в конце повести, составляющей вторую часть этой «развеселой и разудалой», как сказано в аннотации, трилогии[98]. Оказывается «в середине третьего тысячелетия, когда в результате войн и естественной ассимиляции все нации и народности напрочь

перемешались, неожиданно вспыхнула повальная мода "восстанавливать" свою национальность, изучать "родные" язык и культуру.

Одну из самых сильных и фанатичных групп составили те, кто поклонялся всему русскому. Они называли себя "Новые славянофилы". И именно они настояли на создании этнического заповедника – места, где было максимально воссоздано все русское: архитектура, одежда, быт, язык... Сюда съехались историки, археологи, психологи, лингвисты, литературоведы и другие ученые, по тем или иным причинам имеющие интерес к русской культуре. А также съехалось огромное количество "диких" Новых славянофилов». Заповедник разместился на острове Мадагаскар. «Город Антананариву в Киев переименовали, поселенья мелкие – в Москву, Муром, Псков да прочую Рязань»[99]. К своему «острову» авторы относятся с большой симпатией и в то же время с изрядной долей иронии и грусти. Политические аллюзии «Острова Руси» легко узнаваемы:

«– Россияне! – крикнул Владимир, обращаясь к народу. ⟨...⟩ – В эту праздничную ночь, – продолжил князь, – пользуясь поводом, хочу поговорить с вами о жизни. Во-первых, в этом году мы разогнали советников, которые нам плохо советовали. Это уже праздник. Во-вторых, набрали новых советников, которые обещали советовать хорошо. ⟨...⟩

– Князь! – прорезался кто-то самый отважный. – Ты обещал в этом году выйти к народу и крикнуть: "Люб я вам али не люб?" Крикни!

– Крикни! – поддержала толпа.

Владимир помрачнел:

– Это очень трудный для меня вопрос. Я, конечно, обещал, но по здравому размышлению передумал. Не время сейчас кричать! Работать надо! Ура! Вина народу!»[100]

По собственному признанию авторов, основным материалом для создания «Острова Руси» было «академическое издание русских былин». Штудируя их, авторы сделали для себя выводы: «Оказалось, русский богатырь – не столь глобальная монолитная фигура, каким его представляют школьникам. Наоборот, врагов побеждают богатыри часто хитростью и обманом, с девицами красными, как правило, "венчаются" не в церкви, а "под ракитовым кустом", "зелено вино" потребляют немерено и т. д., и т. п...»[101] Таких «человечных» богатырей и рисуют авторы, и понятно, что не воссоздание истории, а создание новой литературной реальности, протест против бездум-

ной идеализации прошлого, стремление преодолеть исторический официоз и выразить свою гражданскую позицию было их литературной задачей.

А кроме того, в романе очень много литературной игры, в чем признаются и сами авторы[102]. Образ Древней Руси в книге Буркина и Лукьяненко строится не только на основании литературных, фольклорных и исторических источников, но также путем вплетения в повествование расхожих цитат из известных и любимых фильмов, такого как, например, фильм Л. Гайдая «Иван Васильевич меняет профессию», сложившихся стереотипов, затверженных фраз и фактов из школьных учебников и т. д. Многие аллюзии «Острова» легко раскрываемы, многие прокомментированы авторами в примечаниях, одна из главных для повести – с тремя мушкетерами: «...убери параллель с "Тремя мушкетерами", и повесть рассыплется»[103]. Три мушкетера и д'Артаньян – это три богатыря и Иван-дурак, который к тому же оказывается негром с русской ментальностью. Под «боянами» угадывается писательская братия. Все это явно тяготеет к традиции А. и Б. Стругацких времен повести «Понедельник начинается в субботу». Связи с творчеством Стругацких не отрицают и сами авторы[104]. Признаком пост-перестроечного времени и своего рода продолжением и развитием идей поздних Стругацких у Буркина и Лукьяненко становится признание неизменности противостояния добра и зла[105]: Кощей-Манарбит опять остается на своем месте в ожидании своих новых победителей, «собака-князь» Владимир, несмотря на неблаговидные деяния, также продолжает занимать «киевский» стол, положительному герою Ивану-дураку, от которого уходит невеста, предложено за всем этим приглядывать. Утопия Буркина и Лукьяненко на глазах читателя потихоньку превращается в антиутопию.

* * *

Остановимся особо на произведениях детской литературы, являющих собой переработку древнерусских произведений. Наибольший «спрос» в этой части литературной продукции на средневековую агиографию. Бесчисленное множество детских книг на эту тему издается с благословения РПЦ в просветительских и назидательных целях. Вал подобной литературы настолько велик, что за ним невозможно уследить: сегодня книжные полки церковных лавок ломятся от целого сонма переработок агиографической литературы одних авторов и

издательств, через полгода не остается и следа от этого вороха произведений, им на смену появился следующий вал ярких (с картинками!) книжек-однодневок, изданных по благословлению того или другого церковного иерарха. Впрочем, там, вполне вероятно, могут встретиться и шедевры, но, видимо, пути наши разошлись. Интересно здесь следующее – наиболее востребованы перелагателями не только жития наиболее почитаемых святых (Сергия Радонежского, Бориса и Глеба, княгини Ольги и др.), но и те произведения древнерусской переводной и оригинальной житийной литературы, которые обладают занимательным сюжетом и которые зачастую (не знаем, подозревают ли об этом авторы-перелагатели) несут в себе традицию античных эпоса или романа. Так, книга Н. Сухининой «Место встречи Иерусалим» пересказывает для детей Житие Ксенофонта и Марии, построенное по схеме греческого романа приключений с его странствиями, испытаниями, разлуками, мнимыми смертями и воссоединением разлученного семейства в конце. Отличаются обилием приключений и неожиданными сюжетными поворотами жития весьма любимых и почитаемых на Руси святых, о которых повествуют современные авторы, – Николая Мирликийского[106], Георгия Победоносца[107], Параскевы Пятницы[108], Пантелеймона Целителя[109], Спиридона Тримифунтского[110]. Не менее увлекательно, к примеру, Житие Прокопия Устюжского, немецкого купца, ставшего русским юродивым[111], или Антония Римского, приплывшего в Новгород из Рима на камне[112], или знаменитая «Повесть от жития Петра и Февронии Муромских»[113].

Более всего «повезло» в современной детской литературе известнейшему в древности сюжету о старце Герасиме и льве. Новеллы на этот сюжет входили в Синайский патерик, рукописные и старопечатные Прологи, Лимонарь, в Великие Четии Минеи митрополита Макария и Четии Минеи Димитрия Ростовского. Как известно, сюжет этот вдохновил Н. С. Лескова на «легенду» «Лев старца Герасима»[114]. О сложности символического подтекста Повести об авве Герасиме и льве мы уже писали неоднократно[115]. За период 2004–2007 гг. только по нашим наблюдениям вышло три переложения указанного сюжета: Ковалева Л. «Святой Герасим и лев»; ⟨Без указания автора.⟩ «Преподобный Герасим и лев»; Сухинина Н. Е. «Святой Герасим и лев». Все три переложения, как это несложно установить по совпадающим деталям (описание работы монахов в обители, сон льва во время кражи осла и т. д.[116]), источником

своим имеют Четии Минеи Димитрия Ростовского. Скорее всего, это даже не труднодоступные старопечатные издания Миней Четиих, а более доступный их перевод на современный русский язык, неоднократно переизданный в наше время. Понятно, что все три переложения – не сакральные тексты, предназначенные для чтения в храме, это «душеполезное чтение» для детей, которое каждый из авторов разнообразит по-своему. Н. Е. Сухинина, например, считает своим долгом постоянно активизировать внимание читателя, непосредственно обращаясь к его жизненному опыту: «Родители охотно водят детей в зоопарк, а дети всегда идут туда с радостью. А раз вы были в зоопарке, то, конечно, видели там льва. Помните, какая прочная у него клетка? Иначе нельзя. Зверь хищный, страшный и силища у него небывалая. Лучше смотреть на него издали, через клетку...» Так начинает свой рассказ о Герасиме и льве Н. Е. Сухинина.

Авторы с той или иной степенью добросовестности пересказывают Димитрия Ростовского и выводят из своего повествования мораль, которая оказывается у всех разной. Л. Ковалева, видимо, восхищается дружбой льва и человека, заканчивающейся встречей «в небесных обителях», хотя вопрос о том, попадают ли животные в рай, имеют ли они бессмертную душу, – спорный. Многие отцы Церкви полагали, что душа у животного есть, но она, в отличие от человеческой души, не бессмертна.

Анонимный автор из Свято-Елизаветинского монастыря воспевает Божественную любовь, «в которой слиты воедино и человек, и зверь, и вся природа».

Н. Е. Сухинина делает акцент на терпении льва: «Вот ведь какое завидное терпение явил дикий зверь. Другой бы от досады изгрыз обидчиков, убежал бы в пустыню, а он – ждал. Смирялся. Терпел унижение. Оказывается, не только у людей можем мы учиться поступкам, но даже у животных».

Нельзя сказать, что все авторы грешат против истины. Средневековая Повесть необычайно многозначна, она несет в себе множество смыслов и предоставляет обширные возможности для истолкований, однако современные авторы используют самые очевидные аспекты текста, не затрагивают его глубинных символических, архаических пластов. Это замечание можно отнести практически ко всем произведениям, использующим древнерусскую агиографию. Как здесь не вспомнить книгу английского писателя К. С. Льюиса «Хроники Нарнии», где нашлось место и для символического под-

текста, и для изображения льва-Христа[117]. Можно вспомнить и «восточную легенду» Н. С. Лескова «Лев старца Герасима». Это, безусловно, не детское произведение, но это пример глубокого осмысления средневекового памятника, авторского прочтения древнего текста, а не безликий пересказ выигрышного сюжета, который пережил не один век в литературах разных стран и народов.

Еще одно произведение, которое так или иначе возникает на страницах детской литературы, – «Слово о полку Игореве». В книге Белякова Е. А., Федина С. Н., Фединой О. В. «Папины рассказки на каждый день»[118] содержится, например, адаптация этого великого и загадочного произведения древнерусской литературы, обращенная к достаточно юному читателю: книга «рассказок», по признанию авторов, адресована дошкольникам[119] и является «введением в мировую культуру для детей» (с. 3). Структура книги такова, что она предусматривает ежедневное чтение одной «истории», «все истории... разбиты на семь циклов: истории о высоком, античный, восточный, арабский, европейский, русский и фантастический. Каждый цикл привязан к дню недели» и т. д. (с. 3). Все тексты прошли «адаптацию» авторов. За редким исключением (например, «Дары феи» – сказка Шарля Перро) авторы и источники текстов не указываются, хотя книгу предваряет грозное предупреждение о неоспоримых правах вышеназванных авторов.

«Слово о полку Игореве» в адаптации Е. А. Белякова помещено в раздел «Русские сказки» (!), имеет название «Сказание о князе Игоре» (!) и подзаголовок «Былина» (!) (с. 303, 265). Е. А. Беляков представляет собственную версию похода князя Игоря в форме прозаического повествования с стихотворными вставками неизвестного переводчика «Слова» (или это перевод адаптатора?). Князь Игорь предстает в интерпретации Белякова чуть ли не былинным богатырем, примером для подражания. Для беседы с ребенком предлагается вопрос, следующий за текстом – хотел бы слушатель (предполагается, что текст читается родителем) походить на князя Игоря?

* * *

В результате нашего обзора можно увидеть, чтó именно привлекает современных авторов и их читателей в Древней Руси, как и из каких образов складывается представление о нашем прошлом в современной детской литературе.

Наиболее притягательными для авторов являются, как можно было увидеть, фигуры древнерусских князей, которые обычно стоят в центре повествования. Пожалуй, чаще других вспоминается Владимир Святой. Из эпох предпочтение отдается времени принятия христианства, хотя не остаются без внимания эпохи Ивана III, Ивана Грозного, Петра I и др. Не часто, но все же возникает на страницах современных произведений древнерусская литература – «Повесть временных лет», «Слово о погибели Русской земли», «Слово о полку Игореве» и др., как эпизодические лица встречаются древнерусские писатели – Нестор, митрополит Иларион, Даниил Заточник, князь Владимир Мономах, безымянный автор «Слова о погибели Русской земли» и др. Неизменно популярны оригинальные и переводные древнерусские жития, в которых прежде всего ценится занимательная фабула. В то же время современная «агиография» так же стремится к назидательности, как и древняя, только делает это более примитивно, поскольку художественная сторона и весь сложный символический подтекст древнего агиографического памятника, как правило, остаются без внимания.

Не забыты образы трех былинных богатырей – Ильи Муромца, Добрыни Никитича и Алеши Поповича, в разных функциях выступает фольклорная поэзия[120].

Чаще всего современный читатель имеет дело с произведениями, излагающими историю (а в большинстве своем – учебник истории[121]) в беллетризованной форме. Функция таких сочинений прежде всего просветительская. Подобные сочинения, если они сделаны на должном уровне, нужны, и, может быть, основным требованием здесь является верность историческим фактам и легкость изложения в сочетании с некоторой занимательностью.

Гораздо реже история, исторические образы и символы становятся основой новой литературной реальности. Таких трудов, по сути, принадлежащих собственно литературе, с нашей точки зрения, немного (пародия на «фэнтези» «Остров Русь» Ю. С. Буркина и С. В. Лукьяненко, роман-«фэнтези» «Ларец» Е. П. Чудиновой, некоторые другие). О том, каков уровень этой литературы по «гамбургскому счету», мы сейчас говорить не будем.

Как можно было увидеть, политические и религиозные убеждения авторов, отражающие разные тенденции и общественные устремления конца XX – начала XXI в., накладыва-

ют значительный отпечаток на трактовку тех или иных исторических образов, событий, эпох или произведений прошлого. Каждый читатель может найти здесь идеи по своему вкусу – от монархизма до марксизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Переиздания же современных авторов относительно редки. При такой ситуации купить или даже взять в библиотеке книгу, вышедшую год-два назад, не говоря уже о более длительном сроке, порой невозможно.

[2] Впрочем, оценка художественного уровня произведений впрямую не входит в нашу задачу, о которой чуть ниже.

[3] Для нашего обзора были привлечены произведения, вышедшие, как уже говорилось, преимущественно в России за последнее десятилетие. Для более полной картины мы привлекали также некоторые издания, вышедшие в Минске на русском языке и представленные на московском книжном рынке. В целом для настоящей работы мы просмотрели около 1500 наименований книг для детей, из которых и были отобраны произведения для рассмотрения в настоящей статье.

Отметим, что подавляющее большинство издательств не заботится о том, чтобы сообщить читателю какие-либо сведения об авторе, поэтому порой трудно с точностью определить, когда было написано то или иное произведение, имеем ли мы дело с переизданием и т. д. К тому же в настоящее время переиздается большое количество литературы, вышедшей в свет в конце XIX – начале XX в., хорошо, если издатели сообщают, что данная книга впервые была напечатана до революции, чаще всего никаких указаний нет, да еще если за дело берется современный редактор, тогда установить время создания произведения становится еще сложнее. Однако сам факт обращения к популярным изданиям рубежа XIX – XX веков тоже показателен и, наверное, может свидетельствовать о некоем сходстве массового сознания двух разных эпох.

[4] *Алеева Н.* Герои русской истории. М.: Белый город, 2000.

[5] *Ранчин А.М.* Борис и Глеб. М.: Белый город, 2000.

[6] *Нечаев А.Е.* Повесть о преподобном Сергии Радонежском. М.: Отчий дом, 2000.

[7] *Толстиков А.Я.* Государь всея Руси Иван III. М.: Белый город, 2005.

[8] *Крутогоров Ю.А.* Юрий Долгорукий. М.: Белый город, 1998.

[9] *Крутогоров Ю.А.* Петр I. М.: Белый город, 2000.

[10] Рассказы о православных святых / Под ред. В.М. Воскобойникова. СПб.: ООО «Золотой век», ТОО «Диамант», 1999.

[11] *Волков А.М.* «Царьградская пленница». М.: Терра-Кн. клуб: Уникум, 2003. Не очень понятно, когда была создана историческая повесть знаменитого автора «Волшебника Изумрудного города», однако, судя по предваряющей повесть справке, «Пленница» была опубликована только в 2003 г.

[12] *Чудинова Е.П.* Ларец. М.: Лепта Книга: Яуза: Эксмо, 2006.

[13] «Ведунья», «ведун» у Е.П. Чудиновой «не совсем то же самое, что и колдун, хотя звучит похоже. Колдун может сидеть над книгами и по ним

колдовать. А ведун берет свою силу у Природы» (*Чудинова Е.* Гардарика: историческая сказка. М.: Лепта Книга, 2007).

[14] *Ананич С.* Необыкновенное путешествие «полководца» Сеньки: Рассказ для детей о святом Илии Муромце. Минск: Изд-во Свято-Елисаветинского монастыря, 2005.

[15] *Шорохова Т.* Поход на Корсунь. М.: Отчий дом, 2005.

[16] *Малов В.И.* Царские книги. М.: Диалог, 2000.

[17] *Кузнецова Н.* Илья Муромец в XXI веке (сказочка) // Илья Муромец против супермена. М.: Фаворъ, 2003. С. 257–329.

[18] Там же. С. 31.

[19] *Больных А.Г.* Золотые крылья дракона. М.: ЭКСМО-пресс: АРМАДА, 1999.

[20] Наподобие книги А.В. Жвалевского (*Жвалевский А.В.* Порри Гаттер и Каменный Философ. М.: Время, 2003).

[21] *Кузнецова Н.* Илья Муромец в XXI веке (сказочка). С. 328.

[22] *Озерцова О.* Веснянка. М.: Логос, 2006.

[23] *Озерцова О.* Ступени, или другая сторона тайны. М.: Логос, 2006.

[24] *Буркин Ю.С., Лукьяненко С.В.* Остров Русь. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2007. С. 456.

[25] Там же. С. 455.

[26] С.В. Лукьяненко известен читателям прежде всего как плодовитый фантаст, автор нашумевших романов «Ночной Дозор» и «Дневной Дозор».

[27] *Ковалева Л.* Святой Герасим и лев. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.

[28] *Скоробогатько Н.* Святой великомученик и Победоносец Георгий. Клин: Христианская жизнь, 2004.

[29] *Скоробогатько Н.* Преподобный Сергий Радонежский. Клин: Христианская жизнь, 2006.

[30] *Скоробогатько Н.* Святая Параскева Пятница. Клин: Христианская жизнь, 2007.

[31] *Скоробогатько Н.* Предивный чудотворец святитель Николай. Клин: Христианская жизнь, 2007.

[32] *Скоробогатько Н.* Святая благоверная княгиня Анна Кашинская. Клин: Христианская жизнь, 2007.

[33] *Сухинина Н.Е.* Место встречи Иерусалим. Яхрома: Изд-во Троицкого собора, 2007.

[34] *Сухинина Н.Е.* Прокопий Праведный. Яхрома: Изд-во Троицкого собора, 2007.

[35] *Сухинина Н.Е.* Святой Герасим и лев. Яхрома: Изд-во Троицкого собора, 2007.

[36] *Сухинина Н.Е.* Святой Нил Столобенский. Яхрома: Изд-во Троицкого собора, 2007.

[37] ⟨Без указания автора.⟩ Преподобный Герасим и лев. Минск: Изд-во Свято-Елисаветинского монастыря, 2006.

[38] *Ананич С.* Необыкновенное путешествие «полководца» Сеньки: Рассказ для детей о святом Илии Муромце; *Кузнецова Н.* «Илья Муромец в XXI веке»; практически тот же набор в пародии на «фэнтези» Ю.С. Буркина и С.В. Лукьяненко «Остров Русь».

[39] *Кузнецова Н.* Илья Муромец в XXI веке; *Каликинская Е.* Путешествие на Сказанщину, или Вслед за волшебным котом. М.: Лепта Книга, 2007.

[40] *Буркин Ю.С., Лукьяненко С.В.* Остров Русь.

[41] *Воскобойников В.М.* «Великий князь Владимир, равноапостольный святой» // Рассказы о православных святых. С. 175–193 (в аннотации к сборнику, к которому мы еще обратимся не раз, отмечено, что «произведения, включенные в эту книгу, получили специальную премию и почетные дипломы Всероссийских конкурсов на лучшие произведения для детей 1995–1996 гг.»); *Ефремов А.* Брат мой, князь мой. Повесть о Борисе и Глебе // Там же. С. 195–217; *Ранчин А.М.* Борис и Глеб; *Проказов Б.* Святой равноапостольный князь Владимир. Минск: Лучи Софии, 2005; *Махотин С.А.* Ярослав Мудрый. М.: Белый город, 2005; *Брусенцев И.* Князь Владимир. М.: Caseade Publishing, 2006; см. также: Князь Владимир. Приключенческая повесть по мотивам анимационного фильма / Переск. для детей И. Брусенцев, А. Яхнин. М.: Caseade Publishing, 2006; *Буркин Ю.С., Лукьяненко С.В.* Остров Русь; *Алеева Н.* «Герои русской истории» и др.

[42] *Крутогоров Ю.А.* Юрий Долгорукий; *Ранчин А.М.* Борис и Глеб; *Махотин С.А.* Ярослав Мудрый; *Чудинова Е.* «Гардарика» и др.

[43] *Ефремов А.* Брат мой, князь мой. Повесть о Борисе и Глебе; *Ранчин А.М.* Борис и Глеб; *Махотин С.А.* «Ярослав Мудрый» и др.

[44] *Перехвальская Е.* Божий человек Василий Блаженный // Рассказы о православных святых. С. 407–425; *Толстиков А.Я.* Государь всея Руси Иван III; *Чудинова Е.П.* Ларец.

[45] *Алеева Н.* Герои русской истории; *Крутогоров Ю.А.* Петр I.

[46] *Богданов А.П.* Святослав. М.: МНПП «Ангстрем», 1992.

[47] *Крутогоров Ю.А.* Юрий Долгорукий.

[48] *Беляков Е.А., Федин С.Н., Федина О.В.* Папины рассказки на каждый день. М.: Айрис-пресс: Рольф, 2001. С. 265–270.

[49] *Алеева Н.* Герои русской истории.

[50] *Аксенова А.* Добрая хозяйка земли Русской // Рассказы о православных святых. С. 157–173.

[51] *Воскобойников В.М.* Мудрость и меч. Святой благоверный князь Александр Невский // Там же. С. 273–297.

[52] *Воскобойников В.М.* Святой меч. Святой благоверный князь Довмонт Псковский // Там же. С. 299–319.

[53] *Воскобойников В.М.* Святой защитник. Жизнь и подвиги святого благоверного князя Дмитрия Донского // Там же. С. 361–385.

[54] *Воскобойников В.М.* Чудеса Антония Римлянина // Там же. С. 238–251.

[55] *Душенова Е.И.* И раскрываются небеса... Чудеса преподобных Сергия и Германа Валаамских. СПб.: Царское дело, 2004.

[56] *Перехвальская Е.* Преподобный Сергий Радонежский // Там же. С. 321–337; *Воскобойников В.М.* Святой защитник; *Скоробогатько Н.* Преподобный Сергий Радонежский.

[57] *Скоробогатько Н.* Святая благоверная княгиня Анна Кашинская.

[58] *Перехвальская Е.* Святые Петр и Феврония // Рассказы о православных святых. С. 253–271.

[59] *Борисова М.* Иди, Кирилл, на Белое озеро // Там же. С. 339–359.

[60] *Лазарь, монах.* Житие преподобного Кирилла Белого Новоезерского чудотворца. Рязань: Лоза, 2000.

[61] *Воскобойников В.М.* Светлый пастырь на заре. Митрополит Московский и всея Руси Макарий // Рассказы о православных святых. С. 387–405.

[62] *Перехвальская Е.* Божий человек Василий Блаженный // Там же. С. 407–425.

[63] *Сухинина Н.Е.* Прокопий Праведный.

[64] *Сухинина Н.Е.* Святой Нил Столобенский.

[65] *Воскобойников В.М.* Первая обитель. Нестор летописец и печерские старцы // Рассказы о православных святых. С. 219–237.

[66] *Махотин С.А.* Ярослав Мудрый.

[67] *Крутогоров Ю.А.* Юрий Долгорукий.

[68] *Озерцова О.* Веснянка.

[69] *Толстиков А.Я.* Государь всея Руси Иван III.

[70] *Крутогоров Ю.А.* Петр I.

[71] *Воскобойников В.М.* Великий князь Владимир, равноапостольный святой; *Ефремов А.* Брат мой, князь мой. Повесть о Борисе и Глебе; *Шорохова Т.* Поход на Корсунь; рассказ «Князь Владимир» в книге Алеевой Н. Герои русской истории; *Ранчин А.М.* Борис и Глеб; *Проказов Б.* Святой равноапостольный князь Владимир; *Махотин С.А.* Ярослав Мудрый; *Волков А.М.* Царьградская пленница; *Брусенцев И.* Князь Владимир; *Чудинова Е.* Гардарика. И др.

[72] *Озерцова О.* Веснянка; описания языческой Руси, борьбы между язычеством и христианством можно встретить во многих произведениях, посвященных эпохе начального христианства, см.: *Проказов Б.* Святой равноапостольный князь Владимир; *Аксенова А.* Добрая хозяйка земли Русской; *Чудинова Е.* Гардарика, и др.

[73] *Крутогоров Ю.А.* Юрий Долгорукий.

[74] *Толстиков А.Я.* Государь всея Руси Иван III; *Чудинова Е.П.* Ларец.

[75] *Воскобойников В.М.* Светлый пастырь на заре; рассказ «Иван Грозный» в книге *Алеевой Н.* Герои русской истории; *Малов В.И.* Царские книги.

[76] Рассказ «Петр Великий» в книге *Алеевой Н.* Герои русской истории; *Крутогоров Ю.А.* Петр I; *Чудинова Е.П.* Ларец.

[77] Ср.: «О, свѣтло свѣтлая и украсно украшена, земля Руськая! И многыми красотами удивлена еси: озеры многыми удивлена еси, рѣками и кладязьми мѣсточестьными, горами, крутыми холми, высокыми дубравоми, чистыми польми, дивными звѣрьми, *различными* (курсив издателей. – *О. Г.*) птицами, бещислеными городы великыми, селы дивными, винограды обителными, домы церковьными, и князьми грозными, бояры честными, вельможами многами. Всего еси испольнена земля Руская, о прававѣрьная вѣра хрестияньская!» (Слово о погибели Русской земли // ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 130).

[78] Историческая лексика (жирный шрифт) и специальные синтаксические конструкции (курсив) выделены нами.

[79] Житие Сергия Радонежского // ПЛДР. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 280.

[80] *Скоробогатько Н.* Преподобный Сергий Радонежский. С. 6.

[81] Житие Сергия Радонежского. С. 280.

[82] На наш взгляд, выражение не совсем удачное.

[83] *Перехвальская Е.* Преподобный Сергий Радонежский. С. 323.

[84] Трудно определить, что послужило источником для Е.П. Чудиновой, – исторические труды Н.М. Карамзина (т. 7, гл. 3), Н.И. Костомарова (Отд. 1, гл. 15) или непосредственно записки С. Герберштейна и ле-

тописи. Во всяком случае, линия Соломонии Сабуровой в романе строго следует источникам, правда, романистка отдала предпочтение версии о беременности Сабуровой накануне пострижения. Симпатии писательницы явно на стороне опальной жены князя Василия. Великий князь, таким образом, нарушил церковное таинство брака и вместе с этим и основы православного царства, в котором после Василия все цари оказывались незаконными. Мысль, отстаиваемая как противниками пострижения Соломонии в XVI в. (Вассиан Патрикеев, князь Семен Федорович Курбский и др.), так и историками Нового времени начиная с Н. М. Карамзина.

[85] *Беляков Е. А., Федин С. Н., Федина О. В.* Папины рассказки на каждый день.

[86] Эту же позицию применительно к детской литературе отстаивают и некоторые литературоведы: *Кравцова М.* Битвы героев в наших сердцах // Илья Муромец против супермена. М.: Фаворъ, 2003. С. 3–255; *Барская Н. А.* Наши дети и художественная литература. М.: Лепта, 2005.

[87] *Алеева Н.* Герои русской истории. С. 19–26.

[88] Выбор идеала и критериев выбора зачастую непредсказуем; так, идеальной правительницей, как ни странно, оказывается, например, у Н. Алеевой дочь Петра I императрица Елизавета Петровна (*Алеева Н.* Герои русской истории. С. 27–33).

[89] *Нечаев Л. Е.* Повесть о преподобном Сергии Радонежском; *Толстой М. В.* Жизнь и чудеса святого Николая Чудотворца. М.: Серда-пресс: Путем зерна, 2000; цикл Н. Е. Сухининой, другие современные переложения агиографических памятников. Впрочем, слащавость современной православной литературы для детей вызывает резкую критику у самих православных литературоведов: *Гальперина А.* Православные ежики // Православие.ru. Как верно заметил в одном из своих романов С. В. Лукьяненко, «степень сусальности» в изображении Древней Руси зависит «от знания автором истории» – чем меньше знаний, тем больше «сусальности» (*Лукьяненко С. В.* Черновик. М.: АСТ: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. С. 82).

[90] *Воскобойников В. М.* Великий князь Владимир, равноапостольный святой. С. 183.

[91] Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 58–59.

[92] Там же. С. 187.

[93] Повесть временных лет. С. 81.

[94] *Озерцова О.* Веснянка. С. 6.

[95] *Чудинова Е. П.* Ларец. С. 535.

[96] Там же. С. 526–545.

[97] Там же. С. 26–30 и др.

[98] Относительно предполагаемой читательской аудитории авторы высказались следующим образом: «Если “Мама” (первая повесть трилогии, где главные герои – дети. – *О. Г.*) – повесть скорее подростковая, нежели взрослая, то “Остров” – наоборот» (*Буркин Ю. С., Лукьяненко С. В.* Остров Русь. С. 456), однако многие герои у них общие и, думается, подготовленная (исторически) подростковая аудитория с интересом читает трилогию целиком, а не откладывает книгу по прочтении первого произведения.

[99] *Буркин Ю. С., Лукьяненко С. В.* Остров Русь. С. 265.

[100] Там же. С. 285–286.

[101] *Буркин Ю.С., Лукьяненко С.В.* Остров Русь. С. 456.

[102] Там же.

[103] Там же. С. 457.

[104] Там же.

[105] Собственно, на этом же построена коллизия романов *С.В. Лукьяненко.* «Ночной Дозор», «Дневной Дозор», «Черновик», «Чистовик» и др.

[106] *Скоробогатько Н.* Предивный чудотворец святитель Николай.

[107] *Махотин С.* Юноша стройный на белом коне. Повествование о святом великомученике Георгии Победоносце // Рассказы о православных святых. С. 95–115; *Скоробогатько Н.* Святой великомученик и Победоносец Георгий.

[108] *Скоробогатько Н.* Святая Параскева Пятница.

[109] *Карпухина Ю.* Боголюбивый лекарь. Житие великомученика Пантелеймона в пересказе для детей. М.: Приход храма Святаго Духа сошествия, 2008.

[110] *Коломийченко Т.* Пастырь словесных овец. Житие святителя Спиридона Тримифунтского в пересказе для детей. М.: Приход храма Святаго Духа сошествия, 2008.

[111] *Сухинина Н.Е.* «Прокопий Праведный». Мотив иностранного («немецкого») происхождения юродивого первый раз упоминается отнюдь не в Житии Прокопия Устюжского, а в Житии Исидора Твердислова Ростовского, см. об этом: *Гладкова О.В.* Древнерусский святой, пришедший с Запада (о малоизученном Житии Исидора Твердислова Ростовского) // Древнерусская литература: тема Запада в XIII–XV вв. и повествовательное творчество. М., 2002. С. 167–210.

[112] *Воскобойников В.М.* Чудеса Антония Римлянина.

[113] *Перехвальская Е.* «Святые Петр и Феврония». Отметим точность повести Е. Перехвальской в интерпретации многих деталей и сюжетных ходов «Повести» Ермолая-Еразма: Перехвальская обращает внимание на совпадение имен братьев Петра и Павла с апостольскими именами, отрок, показывающий Петру «Агриков меч», – «сам ангел небесный» (с. 257). Совершенно верно трактуется болезнь Петра: «Но не хворь была ниспослана Петру, а новое, еще более трудное испытание. Возлюбил его Господь и решил, подвергнув тяжким испытаниям, привести Петра к моральному совершенству. Язвы, покрывшие Петра, – суть грехи человеческие, главным из которых оставалась гордыня. И излечиться от болезни он мог лишь осознав греховность своей гордыни, преодолев ее» (с. 259). Логично истолкование необходимости жениться на простолюдинке: «Ее (Февронии. – *О. Г.*) брак с ним – это не прихоть Февронии и не ее личное желание. Это непременное условие исцеления Петра, ибо избавиться от телесного недуга он может только исцелившись от недуга духовного – гордыни» (с. 262), дальнейшие события справедливо толкуются как испытания героев. Автор обращает внимание на особую роль Февронии в жизни Петра («Чрез тебя познал я истинную духовную жизнь» (с. 268), – говорит Петр Февронии), на смысл ее служения («Служение Февронии – в любви к Господу Богу, но проявилась эта любовь через любовь к ближнему» – с. 270), а самое главное, на особенности подвига муромских святых: «Святые Петр и Феврония дали пример идеальной семейной жизни, когда муж и жена превыше всего ставят христианский долг друг перед другом и через супружескую любовь достигают праведности. Они по-

казали миру, что и супружеская жизнь может быть подвигом, – они воплотили идею служения Господу через служение ближнему своему в простом, но многотрудном подвиге христианской любви к супругу» (с. 271). Вместе с тем, многое осталось за пределами повествования Перехвальской – «кисляждь» (хлебная закваска), необходимая для исцеления Петра (читай: Царство Небесное) – у Перехвальской Феврония варит «отвары из ста целебных трав», союз супругов, понимаемый как союз Христа и Церкви (подробнее см. об этом: *Гладкова О. В.* «Повесть от жития Петра и Февронии» Ермолая-Еразма // История древнерусской литературы. Аналитическое пособие. М., 2008. С. 372–396). Видимо, из-за детской аудитории опущен эпизод о человеке «в судне», которому Февронии пришлось объяснять, что «едино естество женско есть» (Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 219).

[114] См., например: *Гладкова О. В.* О славяно-русской агиографии. Очерки. М., 2008. С. 190–203.

[115] См., например: *Гладкова О. В.* Античность и средневековье в повести об авве Герасиме и льве из Синайского патерика // Древняя Русь: вопросы медиевистики. М., 2005. № 3 (21). С. 16–18; *Она же.* Об одной палестинской традиции в Жизнеописании преподобного Серафима Саровского (сюжет о прихождении медведя) // Макариевские чтения. Преподобный Серафим Саровский и русское старчество XIX в. Мат-лы 13 науч. конф., посвящ. Памяти Святителя Макария. Можайск, 2006. Вып. 13. С. 280–293; *Она же.* О славяно-русской агиографии. Очерки. С. 7–50.

[116] См. нашу сопоставительную таблицу: *Гладкова О. В.* О славяно-русской агиографии. Очерки. С. 194–195.

[117] В данном случае мы не хотим, конечно, сказать, что Льюис использовал легенду о Герасиме и льве.

[118] *Беляков Е. А., Федин С. Н., Федина О. В.* Папины рассказки на каждый день. С. 265–270.

[119] Правда, в аннотации возраст читателей указан иначе – «4–9 лет».

[120] Для создания образа (например, Веснянки у Ольги Озерцовой или ведуньи Параши у Е. П. Чудиновой), для воссоздания исторической обстановки (у Озерцовой), как основа для пародии (у Ю. С. Буркина и С. В. Лукьяненко) и т. д.

[121] Или воспоминания авторов об этом учебнике.

СТОЛЕТИЕ ВЕРЫ ДМИТРИЕВНЫ КУЗЬМИНОЙ

А. Д. Кузьмина, И. К. Фортунатов

ДЕТСТВО И ЮНОСТЬ ВЕРЫ ДМИТРИЕВНЫ КУЗЬМИНОЙ

Глава I. Родители и предки

Вера Дмитриевна Кузьмина родилась 22-го февраля (ст. ст.) 1909 г. и была первым ребенком в семье инженера путей сообщения Дмитрия Дмитриевича Кузьмина и его жены Надежды Александровны, урожденной Войтовой.

Отец Веры Дмитриевны – Д. Д. Кузьмин – родился 8-го сентября (ст. ст.) 1878 г. в г. Архангельске. Его отец Дмитрий Андреевич Кузьмин был портовым морским врачом и скоропостижно умер в 1881 г., когда Дмитрию Дмитриевичу было два с половиной года. Мать Дмитрия Дмитриевича – Анна Михайловна Кузьмина, будучи энергичной женщиной, распродала обстановку и со своей старшей сестрой, пятью детьми и няней переехала в Петербург, где жили все родственники ее и мужа. В Петербурге, как вдова врача, Анна Михайловна получила должность кастелянши в больнице на Васильевском острове у Тучкова моста и квартиру в две комнаты. Две сестры Дмитрия Дмитриевича рано умерли от детских болезней, а всех трех сыновей для получения среднего образования Анне Михайловне удалось определить в Гатчинский сиротский институт, который Дмитрий Дмитриевич окончил в 1893 г. – первым, с награждением золотыми именными часами и премией 150 рублей. В том же году Дмитрий Дмитриевич по конкурсу поступил в Петербургский Институт путей сообщения, который окончил в 1901 г.

Сразу после окончания института Дмитрий Дмитриевич уехал из Петербурга и работал в качестве инженера по строительству железных дорог и, главным образом, мостов. По его проектам выстроено много этих сооружений, строительством которых он сам руководил. Он был автором типовых проектов железобетонных малых мостов. На одной толь-

ко Сызрано-Вяземской железной дороге по типовым проектам Дмитрия Дмитриевича и под его руководством к 1915 г. было заменено более 300 деревянных малых мостов железобетонными, в связи с чем его чествовали при переходе на следующую должность.

Женился Дмитрий Дмитриевич в 1908 г. на Надежде Александровне Войтовой, родившейся в Петербурге в 1891 г. 30-го января (ст. ст.) в районе Литейного проспекта. Ко времени замужества Надежде Александровне было около 17-ти лет, она была круглой сиротой и окончила Литейную гимназию с серебряной медалью и правом преподавания. Кроме того, она окончила курсы Фребелевского обучения детей, курсы домоводства и музыкальные курсы Лохвицкой.

Надежда Александровна, несмотря на свою молодость, была разносторонне развитым человеком и в совершенстве владела французским и немецким языками, изучив их кроме гимназии на частных уроках. Она хорошо играла на рояле, имела приятный голос и сама себе аккомпанировала. Кроме того, она посещала курсы танцев и отлично танцевала. Впоследствии Дмитрий Дмитриевич и Надежда Александровна вместе блистали на балах в Петербурге и Калуге, где они были выделяющейся танцевальной парой и неоднократно брали призы. Надо отметить, что Дмитрий Дмитриевич со студенческих лет был отличным танцором и дирижером бальных танцев на путейских балах. Кроме того, он был прекрасным спортсменом (теннисистом, лыжником, конькобежцем и пловцом) и вместе со своей невестой Надеждой Александровной брал призы по фигурному катанию.

Отец Надежды Александровны – Александр Михайлович Войтов, юрист по специальности, умер когда ей было 12 лет. Мать – Вера Филипповна, урожденная Романченко, была передовой образованной женщиной своего времени и умерла, когда Надежде Александровне было 16 лет, а ее брату Александру Александровичу – 14. Впоследствии Александр Александрович стал известным нумизматом и работал старшим научным сотрудником Эрмитажа, а затем Русского музея в Ленинграде и скончался 23-го октября 1933 г. Интересно отметить, что Александр Александрович, как знаток русской истории, атрибутов эпохи и костюмов, был консультантом ряда исторических постановок Ленфильма, в том числе «Петр Первый», «Пиковая дама», «Мусоргский» и др. Александр Александрович собрал уникальную историческую би-

блиотеку, которой неоднократно пользовалась при приездах в Ленинград Вера Дмитриевна с юношеских лет и до конца жизни.

Внучатым дядей Веры Дмитриевны по матери был известный археолог и египтолог Николай Филиппович Романченко, имевший прекрасные археологические коллекции, собранные им при раскопках в Египте и на Старой Ладоге, и пожертвованные впоследствии в Эрмитаж. Об этом личном музее своего дяди Надежда Александровна очень много рассказывала своим дочерям. Надежда Александровна была выдающейся рассказчицей, и юная Вера очень живо воспринимала картинное изображение предметов русской старины. Еще в ранней юности она прочитала многие научные труды Н.Ф. Романченко, что повлияло на развитие интереса к русской истории и материальной культуре. Н.Ф. Романченко был убит в 1924 году в своем музее бандитами, проникшими туда с целью ограбления.

Дмитрий Дмитриевич и Надежда Александровна прожили долгую совместную жизнь и имели трех дочерей: старшую Веру, среднюю Липу и младшую Нину. Последняя умерла в 1920 г. восьми лет. В 1933 г. Дмитрий Дмитриевич и Надежда Александровна отметили серебряную свадьбу.

В 1958 г. Дмитрий Дмитриевич и Надежда Александровна отпраздновали золотую свадьбу. Дмитрий Дмитриевич проработал до 1959 г. и вышел на пенсию, имея более чем 55-летний стаж работы. В 1959 г. Дмитрий Дмитриевич был приглашен как один из старейших выпускников-инженеров на празднование 150-летнего юбилея Ленинградского Института путей сообщения, где он был избран в почетный Президиум и очень тепло встречен как Дирекцией Института, так и современным студенчеством, что было отмечено в институтской газете. Скончался Дмитрий Дмитриевич в возрасте 83 лет, 2-го декабря 1964 г. Надежда Александровна скончалась 23-го января 1969 г., пережив Веру Дмитриевну на полтора месяца.

Прадед Дмитрия Дмитриевича по отцу был крепостным лекарем графа Шереметьева, Мать Дмитрия Дмитриевича – Анна Михайловна Кузьмина, урожденная Александрова – скончалась в Москве в 1923 г, в семье Дмитрия Дмитриевича. Прадед Веры Дмитриевны по матери – Михаил Михайлович Войтов был женат на Дарье Шимановской, которая была дальней родственницей знаменитой польской пианистки Шимановской.

Глава II. Раннее детство

В день свадьбы молодые – Дмитрий Дмитриевич и Надежда Александровна – уехали из Петербурга в город Великие Луки, где Дмитрий Дмитриевич работал на железной дороге. Оттуда молодые переехали в г. Калугу, куда Дмитрий Дмитриевич получил назначение начальником технического отдела службы пути Сызрано-Вяземской железной дороги.

Вера Кузьмина родилась в г. Калуге 22-го февраля ст. ст. (7-го марта н. ст.) 1909 г. на Никитской улице, расположенной в центральной части города, в доме Комарова, у которого семья Кузьминых снимала квартиру. Там же родились и сестры Анна в 1910 г. и Нина в 1912 г. Крестной матерью Верочки была ее прабабушка Александра Матвеевна Романченко, заменившая Надежде Александровне рано умерших родителей.

Совместно с молодоженами до конца своей жизни проживала Елизавета Михайловна Александрова, престарелая старшая сестра матери Дмитрия Дмитриевича, помогавшая ей в воспитании детей, а впоследствии ведущая холостяцкое хозяйство Дмитрия Дмитриевича. Наезжала мать Дмитрия Дмитриевича – Анна Михайловна. В семье жила няня Мария Кузьминична Соколова, помогавшая Надежде Александровне воспитывать детей, прожившая в семье Кузьминых 16 лет и считавшаяся членом семьи. Няню Марию Кузьминичну Соколову Дмитрий Дмитриевич выписал из Москвы еще в 1910 г. к рождению Анны по рекомендации знакомых, когда Вере Дмитриевне было около года. Это была женщина лет 35-ти, очень грамотная и опытная няня, прожившая ряд лет в московских семьях, доводившая воспитанников до школьного возраста и переходившая опять к малолетним детям.

Няня, Мария Кузьминична, была уроженкой деревни бывшей Тверской губернии и пошла жить «в люди», специально няней, после смерти мужа и единственного сына Васеньки, умершего в раннем возрасте. Второй раз замуж она не пошла, в деревне не захотела оставаться и поступила в няни из-за любви к детям. В деревне у Марии Кузьминичны были племянники, которые ее иногда навещали. Внешне Мария Кузьминична была русского северного типа, статная, хорошо пела колыбельные песни: «Уж ты котик, ты коток, котик серенький лобок, приди котик ночевать, мою деточку качать» и др., а говорила чисто тверским говором, например, «мы тверстии», «молоко стисло», «самовар стипел» и т. д. Кукол наших няня назы-

вала «беспачтортные» и ко всем семейным праздникам шила «беспачпортным» наряды, а в случае поломок искусно ремонтировала их. К дням рождения и именин своих воспитанников няня делала им сама подарки – обычно игрушки кустарного производства, свистульки, собачек и др., а в день свадьбы Анны Дмитриевны подарила ей золотую брошку.

Няня детям больше рассказывала, чем читала. Во время отдыха няня любила пить чай из собственного самовара и читала для себя; в частности, очень любила перечитывать сказки А.С. Пушкина и «Евгения Онегина», изданного крупной печатью. По воскресеньям няня всегда нарядно одевалась.

Марья Кузьминична прожила в семье Кузьминых 16 лет и по своему желанию, будучи уже пожилой женщиной, в 1928 г, поступила в няни по рекомендации Дмитрия Дмитриевича к малолетним детям в семью инженера Кропотова в Москве. Умерла она 22-го сентября 1950 г. в семье Венгер-Волжиных, где прожила ряд лет и вырастила детей. По свидетельству Дмитрия Дмитриевича и инженера Кропотова, Мария Кузьминична получила пенсию.

Живя впоследствии в других семьях, Мария Кузьминична часто по выходным дням навещала семью Кузьминых и бывала на всех семейных праздниках, включая дни окончания институтов и проч. В свою очередь, Вера Дмитриевна и Анна Дмитриевна навещали няню на новых местах ее жительства во время болезни.

С раннего детства матерью был заведен в семье строгий распорядок дня, неукоснительно выполняемый ею и няней. С няней дети проводили много времени. Она гуляла с ними, читала вслух сказки, т. к. была грамотна, и мастерски их рассказывала. Прогулки обычно проводились в городском саду г. Калуги, куда впереди шли одна-две охотничьих собаки – сеттеры, затем няня везла в коляске младшую девочку, а по бокам шли две старшие сестры. При остановке коляски сеттера ложились и мирно лежали, пока коляска не трогалась с места. Когда дети стали старше, няня водила их зимой встречать отца, возвращавшегося с работы. Дома досуг малолетних детей организовывала мать, а няня в это время отдыхала или занималась по хозяйству.

Надежда Александровна играла с малолетними дочерьми в куклы, в том числе в кукольный театр с бумажными персонажами и декорациями, в лавку, в кухню, пела и разучивала детские песни по сборнику детских песен «Гусельки», водила

хороводы и танцевала. Вечерами с дочерьми много времени проводил Дмитрий Дмитриевич, он играл в жмурки, в прятки, возил на спине на четвереньках, кувыркался с детьми на ковре и вообще затевал шумные веселые игры, которые дети очень любили за их непосредственность. Надежда Александровна вечерами часто играла на рояле или пела под аккомпанемент на рояле. Особенно часто исполнялась «Лунная соната» Бетховена, но никакие игры и развлечения не мешали удалению детей в детскую ровно в восемь часов вечера на попечение няни.

Вера Дмитриевна рано выучилась читать, примерно в четыре года, с этого момента любым играм предпочитала чтение. Кукол она вообще не любила, исключение составлял белый плюшевый медвежонок Митенька, названный так в честь отца, которому няня по просьбе Веры сшила железнодорожную форму. С этим медвежонком она не расставалась, даже когда читала, и на ночь клала его себе в кроватку.

Дмитрий Дмитриевич перевозил каждое лето всю семью на дачу на ст. Средняя недалеко от г. Алексина. На даче девочки много гуляли с матерью, собирали гербарии интересных полевых и лесных растений, ловили бабочек, ходили в лес по грибы и по ягоды и помогали матери и няне в варке варенья, которое варилось в большом количестве. Детская помощь заключалась в переборке и чистке ягод в беседке в саду.

Когда Вере исполнилось четыре года, мать начала обучение ее иностранным языкам, в которое постепенно втягивались и подраставшие сестры. Надо сказать, что свое великолепное знание иностранных языков Надежда Александровна со времени замужества постоянно поддерживала чтением художественной литературы на немецком и французском языках, а также делала переводы технических статей для Дмитрия Дмитриевича и совершенствовала его знание языков, занимаясь с ним. Надежда Александровна обучала дочерей языкам по Фребелевскому методу – по картинкам, предметным лото, а в более старшем возрасте по специальным разговорным играм. Ребенок усваивал разговорный язык в процессе игры, еще не умея ни читать, ни писать. Занятия языками чередовались через день, один день был немецкий, а другой французский.

Поступая к матери от няни, дети должны были целый день разговаривать с нею и между собой на языке лепного дня, и только после полдника в четыре часа дня разрешалось разговаривать по-русски. Младшая сестра Нина обучила ряду фраз

по-французски и няню, которая стала хорошо понимать самые обиходные выражения и слова. Разговор на русском языке представлял для сестер не только отдых от иностранных языков, но и превращался в интересную игру, которую придумала Вера Дмитриевна. Все три сестры повязывались пестрыми платочками и разговаривали не просто на русском, а на сугубо крестьянско-народном языке. Употреблялись такие слова, как *намедни*, *вчерась* и проч.

С шестилетнего возраста мать начала занятия с Верой музыкой, и первоначальное музыкальное обучение на фортепиано всем трем дочерям дала именно она. К восьми годам Вера Дмитриевна бегло говорила и хорошо писала по-немецки и по-французски и играла на фортепиано детские пьесы одна и в четыре руки с Анной.

Как известно, в 1914 г. грянула первая империалистическая война. Надежда Александровна не осталась в стороне от патриотического движения по уходу за ранеными воинами. Неуклонно выполняя свои обязанности хозяйки дома, матери семейства и учительницы своих детей, все свое свободное время она отдавала уходу за ранеными, работая хирургической сестрой в госпитале, организованном в г. Калуге на общественных началах. Весь медицинский персонал госпиталя – врачи, сестры и сиделки – работал бесплатно. За работу в госпитале Надежда Александровна была награждена именным золотым значком с надписью: «От города Калуги за уход за ранеными воинами».

Детская общественная помощь госпиталю заключалась в том, что сестры под наблюдением няни щипали дома корпию – перевязочный материал вместо ваты. За щипанием корпии проходили многие часы. Иногда, по воскресеньям, Надежда Александровна брала дочерей навещать выздоравливающих раненых, и тогда сестры с няней несли в госпиталь корзинку с калачами и прочей снедью. Кроме того, Анна Дмитриевна помнит, как она с Верой Дмитриевной, под наблюдением няни, участвовала в сборах Красного креста в пользу раненых. Вера Дмитриевна несла через плечо зеленую кружку с красным крестом и замочком, предназначаемую для пожертвований, а Анна – голубой щиток с наколотыми на нем многочисленными матерчатыми белыми ромашками. Каждый встречный, опускавший свою лепту в кружку, снимал со щитка цветок ромашки и прикалывал его себе к костюму. Сбор считался оконченным, когда на щитке не оставалось ни одной ромашки. Сбор пожертвований обычно проводили на прогулке в город-

ском саду и по улицам города в 1914 и 1915 годах. Кружка сдавалась матерью в Красный Крест.

Военная обстановка отразилась и на детских играх. Теперь любимой игрой стала игра в госпиталь, который был организован под замолкшим на время роялем матери. Хирургом была Аня, которая проводила на мягких игрушках всевозможные операции и ампутации, а Вера была сестрой и делала перевязки. Общей участи избег только медвежонок Митенька, которого Вера на операции не давала. Младшая сестра Нина была дублером хирурга.

В конца 1915 г. семья Кузьминых переехала в г.Курск в связи с переводом Дмитрия Дмитриевича на Киево-Воронежскую железную дорогу. В 1916 г. была приглашена живущая домашняя учительница Варвара Григорьевна Колпикова, окончившая женский институт и имевшая квалификацию учительницы, это была пожилая образованная женщина, хорошо владевшая иностранными языками, отлично рисовавшая, прекрасная рукодельница, обучавшая детей по курсу средней школы. С момента ее появления мать продолжала обучать дочерей языкам, а Варвара Григорьевна следила за приготовлением задаваемых матерью уроков и сама обучала сестер другим школьным предметам начального обучения – русскому языку, арифметике, рисованию и рукоделию. Занятия проводились по строго определенному расписанию, причем на рукоделие (вязанье, шитье, вышивание) отводилось полтора-два часа в день после полдника, во время которых Варвара Григорьевна читала вслух детскую художественную литературу – один день на французском, а другой день на немецком языке. Регулярные занятия чередовались, время от времени, с детскими развлечениями. Изредка детей водили в цирк. Отец показывал дома туманные картины, главным образом на сказочные сюжеты. Устраивались детские праздники в дни рождений, именин, традиционная елка.

Вообще в семье Кузьминых отмечались русские традиционные праздники. На масленицу пекли блины и дети с няней ходили на народные гулянья с балаганами, каруселями и прочими увеселениями. К Пасхе всем домом красили яйца, в том числе украинские писанки, и дети очень любили это занятие. Потом на Пасху катали крашеные яйца, состязаясь в меткости. Ходили на вербный базар, на котором покупали русские кустарные игрушки (глиняные свистульки, деревянные богородские игрушки и др.).

Вспоминается один детский праздник, организованный по случаю именин Надежды Александровны и Веры Дмитриевны в 1917 г. На этом празднике детьми была коллективно разыграна пьеса сочинения Веры Дмитриевны, была организована беспроигрышная лотерея (доход от билетов был отдан в пользу сиротского приюта), а потом все юные гости под руководством Надежды Александровны были костюмированы и прошли под звуки фортепиано торжественным маршем.

Верочка была спокойным, рассудительным ребенком, которого все окружающие очень любили. Она выделялась среди сестер серьезностью не по годам. Когда ей было восемь лет, она зачитывалась книгой Бичер-Стоу «Хижина дяди Тома» и очень плакала, читая ее несколько раз. Также любила она книгу «Лорд Фаунтлерой». Родители выписывали девочкам детские журналы «Задушевное слово» и «Мурзилка». Бесконечно перечитывались детские сказки на русском, немецком и французском языках – сказки Гримм на немецком языке, сказки Перро на французском языке и др. У родителей Веры Дмитриевны была разнообразная библиотека художественной литературы, включавшая классиков русской и мировой литературы и многочисленные книги по истории искусств. Вера очень любила том Гнедича «История русского искусства» в роскошном иллюстрированном издании, который разрешалось читать только с мытыми руками, этот том был прочитан ею с восьми до десяти лет. Вера сочиняла небольшие пьески, которые разыгрывала сама с сестрами.

Росла Вера очень быстро и в 13 лет выглядела как 16-летняя. Из всех сестер Вера была самым здоровым ребенком, детские болезни переносила в легкой форме, кроме скарлатины, которую перенесла очень тяжело в 1920 г. с осложнением в виде полиартрита, который и прошел как будто бы бесследно, но в зрелом возрасте давал неоднократные атаки и сильнейшую из них в конце жизни. Хотя Вера и принимала участие в играх на свежем воздухе – в лапту, пятнашки, горелки, «Ой, мы просо сеяли», «Ой, бояре, да мы к вам пришли» и др., но все-таки любимым ее занятием было чтение и обсуждение прочитанного с матерью. В книгах Вера всегда выделяла сюжеты, связанные с самопожертвованием, с героизмом, и в мечтах представляла себя участницей этих событий и всегда жаждала подвига.

Из рукоделий Вера с детства любила всего больше вязание и вязала мастерски до конца жизни. В раннем детстве Вера

дружила больше всего с матерью и охотно водилась с младшими детьми. У нее была великолепная память, и с раннего детства она много заучивала наизусть. В десять-двенадцать лет Вера знала наизусть все баллады Шиллера, монологи из «Орлеанской девы» и большие отрывки из Виктора Гюго, например, монологи из пьес и драм, знала поэму «Воздушные могилы» Шатобриана, басни Лафонтена и многое другое. Она легко запоминала не только стихи, но и прозу. В детстве Вера обладала большой фантазией и изобретала серии костюмов для детских спектаклей. Гостей дома Вера в эти годы поражала развитием не по возрасту и большой начитанностью.

На развитие детей большое влияние имел характер отца. Дмитрий Дмитриевич был веселый, очень подвижный, общительный, любящий молодежь, что у него было типичными чертами до глубокой старости. Вместе с тем у Дмитрия Дмитриевича на первом месте всегда была работа, он очень любил свою специальность, и для выполнения служебных обязанностей для него не было препятствий, например, даже больной, если было нужно, то он ехал на стройку. Детям он часто говорил: «Делу время, а потехе час». Вообще он был смел и решителен в выполнении производственных работ.

Однажды, когда делали передвижку моста – для того чтобы понаблюдать за этим, Дмитрий Дмитриевич распорядился подвесить себя на стропах. Когда техник сказал ему, что это грозит жизни, Дмитрий Дмитриевич ответил, что если произойдет авария, то, значит, он не инженер, и приказал выполнить свое распоряжение. Несколько раз Дмитрия Дмитриевича приносили домой в тяжелом состоянии, почти без сознания, т. к. он не покидал своего поста много часов подряд при особо срочных и важных работах по восстановлению движения в годы империалистической и гражданской войн. Все это было известно детям от матери и воспитывало в духе верности служебному долгу.

У Дмитрия Дмитриевича сильно было развито чувство товарищества, и особенно к однокашникам, что выработалось в период учения на казенном юге. Он был страстным охотником. Ни до революции, ни после Октябрьской революции Дмитрий Дмитриевич ни разу не был в санатории или на курорте и все отпуска проводил на охоте, хорошо знал и любил природу. До женитьбы он ездил на медвежью охоту, но после женитьбы оставил эту опасную охоту, однако ездил на облавы волков, состоя в обществе охотников. В пожилые годы Дмитрий Дмитриевич регулярно ездил на ток, на тягу и на зайцев

по чернотропу и по пашне. Дочери из рассказов отца хорошо знали жизнь и повадки птиц и зверей русской равнины, читали Брема «Жизнь животных» и несколько раз ездили с отцом на перепелиную охоту, рыбную ловлю и за раками, что сближало их с природой.

Свободное от работы время Дмитрий Дмитриевич проводил в кругу товарищей и среди семьи. Личной особенностью Дмитрия Дмитриевича была отзывчивость к нужде всех окружающих и большая бескорыстность. Он с удовольствием оказывал людям материальную помощь и имел обыкновение не спрашивать долгов. Были случаи, когда бывшие его сослуживцы привозили ему через несколько лет, и однажды даже через 15 лет, одолженные суммы, о которых он совершенно забыл. Эта черта характера отца полностью перешла к Вере Дмитриевне.

Основной чертой характера Надежды Александровны была большая исполнительность, точность, аккуратность и высокая требовательность к качеству выполненной работы. В этом отношении она была очень требовательна как к себе, так и к другим. Она была очень трудолюбива и никогда не откладывала выполнение чего-либо на завтра. Домашний день шел по строго установленному режиму. Это была черта, унаследованная ею от отца – Александра Михайловича. Надежда Александровна всегда очень остро переживала чужое горе и до конца жизни оказывала разнообразную помощь многим нуждающимся. Такая чувствительность к чужому горю была также типичной чертой Веры Дмитриевны. Надежда Александровна была человеком семейных традиций, поддерживала тесные связи со всеми родственниками и при посещении Петербурга обязательно ходила с детьми на могилы родителей.

Очень ярко выраженной особенностью Надежды Александровны была любовь к переписке, которую она вела всю жизнь с десятками родственников и друзей. У нее был живой слог и большое воображение, писала она и стихи. Умение живо, точно и быстро выражать свои мысли на бумаге было воспринято Верой от матери, а математические и технические навыки – от отца.

Вера с детства была очень старательной и всегда с усердием выполняла уроки. Надежда Александровна была очень настойчивой и всегда добивалась цели, несмотря на препятствия. В трудных условиях она добилась при домашнем обучении усвоения Верой курса школы за шесть классов, а Анной за четыре класса. Математику и физику преподавал дочерям отец.

Глва III. Школьные годы

После революции 1917 г., на основании декрета Советской власти о всеобщем начальном образовании, родители отдали старших дочерей, Веру девяти лет и Анну семи лет, в школу первой ступени. В связи с разрухой обучение производилось нерегулярно, т. к. классы не отапливались и замерзали чернила. Однако детям выдавали горячие завтраки. В 1918 г. в рождественские каникулы педагоги силами школьников поставили ряд пьесок на тему русских сказок, Вера участвовала в представлении в роли русалки, а Аня – мотылька, рыбки и розовой феи. Костюмы шили из марли, окрашенной в разные цвета.

В 1917 г. во время революции в г. Курске была огромная демонстрация всего населения города. Вера и Аня ходили с няней на эту демонстрацию, на которой весь народ пел революционные песни и радовался окончанию войны.

В 1918 г. в связи с недостатком продуктов начался обмен домашних вещей в деревнях на пищевые продукты, и дома пеклись ржаные лепешки с картофелем или морковью, а на праздники – коврижка из черных сухарей. Топливом и керосином семья обеспечивалась железной дорогой достаточно хорошо.

В начале 1919 г. Дмитрий Дмитриевич был откомандирован в распоряжение южных железных дорог по восстановлению железнодорожного полотна и мостов, пострадавших во время гражданской войны. Для жизни и работы ему предоставили отдельный вагон-теплушку, в котором он должен был разъезжать по заданию Управления. Ввиду разгоревшейся гражданской войны Дмитрий Дмитриевич оставил в своей квартире няню и Варвару Григорьевну (последняя вскоре заболела тифом и умерла), а семью взял с собой в этот вагон-теплушку. С собой взяли только необходимую одежду, постельные принадлежности, две кровати, несколько чемоданов с нужными учебными пособиями для детей и посуду первой необходимости. Во время разъездов в вагоне-теплушке (Ростов-на-Дону, Майкоп и другие станции) Надежда Александровна, несмотря на непрерывные переезды и сложные условия быта, ни на один день не оставляла занятий с детьми. Теплушку отец перегородил легкой перегородкой на две части. В одной из них стояли рядом две кровати, на них ночью поперек спали Надежда Александровна и трое дочерей. Во второй половине жили Дмитрий Дмитриевич и двое дорожных мастеров-проводников – Аким лет 40, украинец, и Андрей, русский, лет 30-ти. В этом отсеке

стояла чугунная печка, топившаяся мелким углем-штыбом. Андрей выезжал с Дмитрием Дмитриевичем на ремонт, а Аким приносил воду, свечи для освещения, железнодорожный паек и уголь и топил печку. Надежда Александровна от вагона не отлучалась, была все время с детьми и вела домашнее хозяйство. Она готовила пищу и стирала белье семьи и проводников.

Через несколько месяцев Аким заразился и заболел брюшным тифом. Длительное время он лежал в теплушке, и за ним ухаживала Надежда Александровна. Благодаря знанию Надеждой Александровной санитарного дела Аким остался жив и никто не заразился. При прибытии на большую станцию Аким был устроен на выздоровление в железнодорожный госпиталь. У Акима была большая дружба с младшей из сестер – Ниной, он носил ее гулять на плечах в окрестностях станции, а она обучила его нескольким французским бытовым фразам. Вагон освещался одним железнодорожным фонарем со стеариновой свечой. Вечером Аким говорил Нине: «Ниночка, алумэ ла бужи» (Нина, зажгите свечу).

После длительных разъездов, осень и зиму 1919–1920 гг., теплушка должна была базироваться на станции Майкоп в течение, примерно, полугода. В связи с этим Дмитрий Дмитриевич снял в Майкопе на Нахичеванской стороне комнату у грека Панайоти. Домик был деревянный, и отопление слабое, а полы холодные, но все же лучше, чем в теплушке, где зимой стены промерзали и к утру изнутри покрывались инеем.

Здесь старшие сестры опять пошли в школу, но ходили в нее недолго, т. к. Вера и Нина заболели скарлатиной, а Нюра помогала матери ухаживать за сестрами, но сама не заболела. Вера болела скарлатиной в тяжелой форме с осложнением на уши и острым полиартритом. У нее настолько болели суставы, что ее поднимать можно было только на простынях. Однако к концу марта сестры поправились и обе старшие вновь пошли в школу. Во время болезни детей Дмитрий Дмитриевич все время был в разъездах, только временами наведываясь к семье. Весной 1920 г., когда девочки поправились, он совершил с ними интересную горную прогулку в окрестностях реки Белой.

Вера после выздоровления весной часто ходила на центральный базар в г. Майкопе, отличавшийся колоритностью и присутствием представителей многих национальностей.

За две недели до своей смерти Вера Дмитриевна, при посещении ее в больнице зятем Игорем Константиновичем Форту-

натовым, при сообщении, что он был в командировке в г. Майкопе, сразу оживилась и сказала, что очень хорошо помнит Майкоп, и рассказала, примерно следующее: «Тогда мне было одиннадцать лет, но я была рослая и сообразительная, и мать постоянно посылала меня на базар за покупками. Майкопский базар был большой, оживленный и очень интересный. На нем было полно всякой всячины, и торговали и покупали люди разных национальностей, одетые в разнообразные одежды. Меня с детства очень интересовали представители разных национальностей, и, попав на базар, я готова была долго ходить и рассматривать разных людей и их одежду. Здесь были греки, армяне, адыгейцы, черкесы, русские, украинцы, цыгане и татары. Всех их я хорошо отличала. Однажды я увидела большую группу каких-то новых для меня людей, похожих по одеждам на цыган, но не цыган. Я долго вертелась около них, смотря, что они продают и покупают, а потом спросила у кого-то, кто такие эти люди. Мне сказали, что это огнепоклонники, приехавшие табором из-под Баку. Когда я услышала, что это живые огнепоклонники, то меня уже нельзя было оторвать от этой группы людей. Я долго бродила среди них, познакомилась с несколькими азербайджанцами, и они пригласили меня посетить их табор. День был солнечный, теплый, все вокруг цвело. Они перешли по мосту через реку Белую и дошли до табора огнепоклонников, расположенного в дубраве, у самой подошвы склоне гор, здесь стояли телеги, лошади, разный скарб. Часть азербайджанцев расположилась под косо натянутыми брезентами, часть в палатках, а большая часть женщин и детей – в глубоких пещерах, вырытых в крутых лессовых склонах подножия гор. Часа полтора я рассматривала разные интересовавшие меня, невиданные ранее предметы и как-то объяснялась с членами табора, которые поразили меня своим гостеприимством, дружелюбием, веселостью и простотой. Естественно, что я сильно опоздала домой, но не решилась объяснить подлинную причину опоздания, а память об этом эпизоде ярко запечатлелась на всю жизнь».

В мае 1920 г. Дмитрий Дмитриевич получил назначение начальником участка на стацию Кавказскую, куда переехала вся семья. Здесь семье Кузьминых дали квартиру в полосе отчуждения, близко от вокзала, в доме начальника участка. Дом был каменный с остекленной верандой и хорошим казенным садом, за которым ухаживал садовник. В саду росли туи, шелковицы, многие южные погоды деревьев, был хороший ро-

зарий и даже теплица. Семья занимала две комнаты, кухню и ванную. Остальные комнаты в доме были заняты семьями других железнодорожных служащих. В саду собиралось одиннадцать детей, которые играли в прятки, робинзоны и другие игры. Работы у отца было по-прежнему много, но очень длительных отъездов не было.

На Кавказской Вера и Нина заболели тяжелой формой малярии, а затем коклюшем, который у младшей сестры Нины дал тяжелое осложнение на легкие, и она в конце августа 1920 г. умерла.

Болела Нина тяжело в течение трех жарких летних месяцев, мать героически за ней ухаживала, Вера и Нюра все время помогали, но спасти Нину не удалось. И через неделю после похорон Дмитрий Дмитриевич взял назначение на узловую станцию Тимашевскую, т. к. мать не могла оставаться жить в доме, где умерла Ниночка. В Тимашевской семью Кузьминых опять поселили в железнодорожном доме. В квартире было четыре комнаты, кухня и ванная, при доме был небольшой садик-огородик. В Тимашевской Надежда Александровна долго болела тяжелой формой малярии, и Вера с Нюрой ухаживали за ней. Месяца через два она поправилась и стала налаживать привычную жизнь по хозяйству и обучению детей. Гражданская война заканчивалась, и Дмитрий Дмитриевич списался с няней, оставшейся в Курске, съездил туда, привез ее, а также уцелевшие вещи и книги с прежней квартиры, в том числе рояль, мать стала опять заниматься с дочерьми музыкой.

Общий режим жизни был уже совсем другой – жить можно было только натуральным хозяйством, поэтому отец завел корову, двух поросят, кур, гусей и огород. Учебные домашние занятия чередовались с необходимыми хозяйственными делами. Няня с Верой ухаживали за коровой. Корова была выменяна в станице за пуд пайковой соли и оконную портьеру. Надежда Александровна ухаживала за поросятами, которые бегали за ней, как собачки, а Нюра содержала птичник. На Кубани курятники были устроены на столбах высотой 2–2,5 м над землей, и худая, легкая Нюра свободно лазила вверх и вниз по лестнице, а другим членам семьи это было трудно.

Хозяйство отнимало много времени, но давало пропитание. В то время железнодорожный паек состоял из соли, мороженой картошки, сурепного масла, спичек и керосина. Дом отапливался старыми шпалами.

Поскольку времени на выполнение всех занятий не хватало, то часто устные задания выполнялись во время хозяйственных работ, например, Вера отвечала матери в коровнике выученные баллады Шиллера на немецком языке. При исполнении всех обязанностей разговор с матерью обязательно велся один день на немецком, а другой день на французском языке.

Вечерами все собирались в одной комнате у одной керосиновой лампы, пряли шерсть или вязали из нее чулки и разные кофты. Причем еще тогда Вера вязала мастерски и, увидев в станице на ком-нибудь оригинальную вязку, примечала ее специфику и выполняла дома. Во время этих вечерних работ Дмитрий Дмитриевич обычно читал вслух, чаще всего рассказы А. П. Чехова. Надежда Александровна выучилась прясть шерсть у одной армянки по армянскому способу (падающее веретено) и выучила этому способу дочерей, благодаря чему была обеспечена теплая одежда.

Из Тимашевской Надежда Александровна ездила в Ростов-на-Дону и Краснодар и купила у букинистов программу реального училища и разные учебники, в том числе пособия по истории немецкой и французской литературы на этих языках. Она стала заниматься с Верой по специально составленной ею программе историей французской и немецкой литературы на этих же языках. Вере было всего двенадцать лет, но она очень живо интересовалась литературоведением и отлично воспринимала материал. Она свободно читала полное собрание сочинений Шиллера, Гёте, Гейне в оригинале, Вольтера и других классиков западной литературы. Остальные предметы проходились по программе реального училища.

В Тимашевской познакомились с семьями железнодорожных служащих и особенно подружились с детьми врачебного персонала железнодорожной больницы – Володей Янтаровым (умер в 1970 г.), сыном главного врача Ильи Елисеевича Янтарова, по национальности черкеса, и Зинаиды Владимировны Янтаровой, а также с Таней Стратоновой – дочерью старшей сестры больницы Елизаветы Сергеевны Стратоновой. С ними дружба поддерживалась всю жизнь.

Дмитрий Дмитриевич ежегодно устраивал елку в доме начальника участка для всех детей железнодорожников. Дети коллективно изготовляли игрушки. На елке устраивались игры в жмурки, кошки и мышки, фанты и др. Дмитрий Дмитриевич руководил играми и танцами детей, а Надежда Александровна играла на рояле веселые вальсы и польки и ведала

угощением. Дети железнодорожных служащих бывали друг у друга по случаю семейных торжеств и иногда бывали в железнодорожном клубе на любительских спектаклях (А.П. Чехов «Предложение», А.С. Пушкин «Гробовщик» и др.). Вера, Таня и Вова, будучи книгочеями, непрестанно обменивались книгами и перечитали все свои детские библиотеки. Отпускали детей друг к другу редко, так как работы и занятий было много. Вся переработка продуктов в семье Кузьминых проводилась с участием детей: сбивали масло, делали сыры, колбасу и т. д. Изредка отец с няней и Верой ходили в станицу «наскрысь», т. е. из дома в дом, чтобы что-нибудь выменять.

Зимой 1922 г. семья Кузьминых переехала в Москву, где Дмитрий Дмитриевич получил место в управлении Курской железной дороги. Ехали в теплушке со всем домашним скарбом. Сначала недолго жили у родственников на Знаменке (ул. Фрунзе) и в Еропкинском переулке, а потом переехали в железнодорожную квартиру около Курского вокзала, и в семью приехала из Харькова мать Дмитрия Дмитриевича – Анна Михайловна. Квартира была из трех комнат, с кухней и ванной, на первом этаже, а на втором этаже был технический отдел Курской железной дороги.

Осенью 1922 г. Вера и Анна сдавали экзамены в шестую опытно-показательную школу имени Парижской Коммуны на Покровском бульваре и по определению педагогов школы, основательно проверивших знания, полученные дома, поступили – Вера в седьмой класс, а Анна в пятый класс, причем по знанию языков обе сестры были выше этих классов. В школе было два обязательных языка – немецкий и французский.

В этой школе, рекомендованной Дмитрию Дмитриевичу его сослуживцем по Курской железной дороге как одна из лучших московских школ, работала плеяда блестящих педагогов. Часть из них – опытные убеленные сединами, например математик старших классов Алексей Васильевич Казаков, француз Август Мэпович Дусс, немка Матильда Васильевна Крайшман, географ Чичибабина, зоолог Екатерина Петровна Тилле, математик младших классов Ольга Альбертовна Блюер, физик Илья Аркадьевич Соколов, преподаватель русского языка четвертого и пятого классов Василий Константинович Крестов, и молодые, но уже известные педагоги – преподаватель русской литературы в старших классах Людмила Васильевна Крестова, преподаватель истории в старших классах Сергей Александрович Голубцов (ее муж), преподаватель географии Павел Ни-

колаевич Каптерев, преподаватель химии Сергей Антонович Иевлев, физик Елизавета Антоновна Ломова и др.

Школа отличалась хорошо поставленным учебным процессом и дисциплиной. Помещение содержалось хорошо. В школе работало много кружков (драматический, истории, ботаники, зоологии, литературный, шахматно-шашечный, хоровой и др.), которые охватывали большое количество учащихся. Особенным успехом пользовались исторический кружок, руководителем которого был С.А. Голубцов, и драмкружок, осуществлявший все школьные постановки. Директором школы была Анна Михайловна Ильяшевич, работавшая ранее в частной гимназии Виноградской, из которой была реорганизована эта школа после революции. Директорша была уже пожилая, худая, очень строгая и обладала административными способностями. Школьной формы в то время не было, но она требовала, чтобы на учениках и ученицах (было совместное обучение) была темная, по возможности однотонная одежда, у девочек в косах допускались только черные ленты и не допускались никакие украшения; мальчики обязаны были приветствовать ее поклоном головы, а девочки – реверансом. Говорила директорша очень тихо и требовала абсолютной тишины в классе или зале, в котором она разговаривала. Когда она входила в класс, то устанавливалась гробовая тишина.

С конца 1923 г. Анна Михайловна ушла на покой, и директором стал Ю.В. Сергиевский. В школе работал и совет содействия (по теперешнему, родительский совет), и учком. В годы учения дочерей (1922–1927 гг.) Дмитрий Дмитриевич был активным членом совсода и заметно помогал школе в хозяйственных вопросах.

Вера участвовала в историческом, литературном и драматическом, а Анна – в ботаническом кружке. Ботаническим кружком руководил Михаил Савельевич Сагитт, прекрасно преподававший ботанику и делавший тонкие ботанические рисунки цветными мелками на доске. Он периодически водил учеников на интересные ботанические экскурсии в Сокольники, Лосиный остров и другие места.

Когда Вера была в восьмом или девятом классе, исторический кружок задумал показать жизнь русского народа в XVII, XVIII и XIX вв., разыгрывая пьесы, написанные самими школьниками на темы, взятые из жизни данных эпох. Написание пьес было поручено ученицам старших классов, в частности, Вере

была поручена пьеса из жизни XVII в. Она сочинила эпизоды из жизни боярского терема и Московской Красной площади. Декорации к ее пьесе были написаны учителем рисования школы Николаем Михайловичем Зайцевым. Русские костюмы XVII в. были взяты напрокат в театре Зимина. Все вместе в целом имело большой успех. Пьеса XVIII в. была написана одной из учениц на тему из крепостного помещичьего быта и оканчивалась восстанием крестьян против помещиков. Пьеса из жизни XIX века была написана на тему Парижской Коммуны, Вера играла парижанку-коммунара в последней пьесе. В школе был большой актовый зал, в котором и проходили эти постановки, и на них зал был полон. В пьесе, написанной Верой, играли Елена Лосева, Зина Юдушкина и Анна Кузьмина.

Все школьные педагоги отмечали Веру как очень талантливую ученицу, которой одинаково легко давались и гуманитарные, и точные науки. Сама она отдавала предпочтение гуманитарным наукам, и в особенности русской литературе, которую в ее классе преподавала Л. В. Крестова. Вскоре у ней завязалась, на почве общего увлечения литературой, большая дружба с одноклассницами Еленой Лосевой, Елизаветой Чернышевой и Ольгой Келлер, причем девочки называли свою компанию «четверка», часто бывали друг у друга, писали стихи и вместе обсуждали их, спорили на литературные и философские темы и входили в литературный кружок Людмилы Васильевны Крестовой, уделявшей им особое внимание и дополнительные часы и оставшейся на всю жизнь лучшим другом Веры.

Девушки одно время выпускали школьный литературный рукописный журнал, который сами оформляли, Вера писала стихи очень легко и страстно этим увлекалась. Ее сочинения по русской литературе имели всегда наивысшую оценку и ставились в пример классу, очень сильному, из состава которого вышло немало крупных деятелей науки и искусства.

Кроме учебы в школе, родители предоставили обеим дочерям частные уроки музыки (фортепиано) и английского языка. К преподавателям ездили на дом и занимались с ними два раза в неделю по каждому предмету. Домашнее время было полностью занято приготовлением всех уроков, причем по музыке Вера была хорошо подготовлена матерью и уделяла инструменту не менее двух часов в день. Учительницей музыки была Зоя Александровна Доброхотова, окончившая Московскую консерваторию с отличием и званием свободного художника. Она не ставила своей целью готовить

из каждого ученика музыканта-профессионала, но говорила, что приготовит каждого к восприятию и пониманию серьезной музыки. Учеников у нее было много, разных возрастов и разных социальных слоев, и по окончании каждого учебного года она устраивала у себя в доме (в селе Богородском) тематические концерты из произведений какого-либо определенного композитора для учеников всех возрастов и их родителей. Помню два концерта – один посвященный Шуберту, на котором Вера играла «Музыкальный момент» Шуберта, другой концерт, посвященный Григу, на котором Вера с большим успехом исполнила «Танец Анитры» и «Смерть Азы» из «Пер-Гюнта». Заключительным номером каждого такого концерта являлась игра самого педагога из произведений того же композитора. Вера занималась с Зоей Александровной до весны 1925 года (окончания школы).

Большим праздником для учеников было, когда Зоя Александровна сама ходила с ними в консерваторию в воскресенье на интересный утренний концерт.

Английский язык преподавала Екатерина Ивановна Евреинова, жившая в Могильцевском переулке. Она была пожилым человеком высокой культуры. У нее занимались до окончания школы. К окончанию школы Вера бегло читала и переводила английских классиков (например, Ч. Диккенса) и довольно хорошо говорила по-английски.

Будние дни были полностью загружены школьными и внешкольными занятиями и выполнением хозяйственных поручений матери, хотя в основном хозяйственную жизнь семьи обеспечивали мять и няня, зато в воскресенье сестры отдыхали вместе с родителями. Чаше всего это были походы в московские музеи: исторический музей, Румянцевский этнографический, Музей изящных искусств, музей Льва Толстого, музей фарфора, помещавшийся тогда в Подсосенском переулке, музей восточных искусств и чаще всего в Третьяковскую галерею, которую осматривали, причем объяснения давали родителям с путеводителем в руках. Иногда зимой устраивали лыжные поездки за город вместе с отцом или ходили на каток.

Зимние каникулы Вера и Анна регулярно проводили в Ленинграде, у родных Дмитрия Дмитриевича и Надежды Александровны. При этом отец брал бесплатные железнодорожные билеты на всю семью и отпуск на весь период каникул. В Ленинграде, под руководством Александра Александровича

Войтова, работавшего нумизматом в Эрмитаже, сестры осматривали Ленинградские музеи. Эрмитаж был осмотрен неоднократно. Кроме того, под руководством А. А. Войтова и других родных и знакомых сестры, чаще всего в сопровождении отца, осматривали другие исторические части города. Вечером иногда ходили в театры, а чаще всего проводили время в кругу родных и знакомых. В один из приездов Дмитрий Дмитриевич свозил дочерей в Гатчину посмотреть места, где он учился, и катал их там с американских гор.

Летние каникулы семья ежегодно проводила в г. Серпухове, где снимали комнату на окраине соснового бора, недалеко от Варгинской больницы. Это место было рекомендовано родителям в качестве очень здорового, с целебным сосновым воздухом и возможностью принятия Верой горячих песчаных ванн на берегу реки Оки для лечения полиартрита ног. На отдыхе сестры вели хозяйство вместе с матерью (няня оставалась в Москве), много гуляли по красивому бору и окрестностям, ходили по грибы и по ягоды и много времени проводили на берегу р. Оки.

У Веры всегда были большие дополнительные задания по чтению классиков русской литературы и разных дополнительных источников, рекомендованных Людмилой Васильевной Крестовой. Вера обычно привозила на лето два больших чемодана книг и успевала их прочитать. Читала Вера и в школьное время невероятно быстро и невероятно много. Про Веру по этому поводу в классе ходил шутливый стишок: «Книг по пятнадцать читать бы зараз – время хватало бы чудно». В летнее время Надежда Александровна занималась с дочерьми немецким и французским языками. Некоторые дни были посвящены прогулкам по историческим местам г. Серпухова. Были осмотрены древние, тогда еще действовавшие Высоцкий монастырь, Владычный монастырь, Соборная гора с остатками белокаменных крепостных стен и многочисленные древние и более новые храмы с интересной живописью. Каждую субботу из Москвы приезжал Дмитрий Дмитриевич, и тогда прогулки были более дальние и очень интересные, потому что он брал пролетку и лошадь и возил семью далеко по окрестностям. Правил отец сам.

С 1924 г. Надежда Александровна в зимний период стала давать частные уроки французского и немецкого языков детям школьного и дошкольного возраста. С дошкольниками она проводила групповые занятия по нобелевскому методу, в ко-

торых преобладал игровой метод обучения, а со школьниками занималась, соответственно, школьной программой или, по желанию родителей, по расширенной программе. Все родители дошкольников неизменно отмечали, что дети всего больше любят ходить на уроки Надежды Александровны, т. к. им на них очень весело.

Родители троих или четверых детей старшего возраста снимали комнаты на лето в г. Серпухове по соседству с Надеждой Александровной, чтобы дети имели возможность заниматься языками в течение лета. Зимой 1926 г. Надежда Александровна заразилась от одного из учеников дифтеритом и чуть не умерла. От нее заболели Дмитрий Дмитриевич и младшая дочь Анна, и всех их положили в больницу, и Вера Дмитриевна – студентка первого курса в этот период – жила одна, т. к. няня уже перешла в другую семью.

В 1925 или в 1924 г. в Москву приехала старая знакомая из Тимашевской – Елизавета Сергеевна Стратонова с дочерью Татьяной. Елизавету Сергеевну приютил ее брат, а Таня жила в семье Кузьминых более года. Надежда Александровна бесплатно занималась с Таней немецким и французским языками и говорила, что за всю жизнь у нее были только две наиболее способных к языкам ученицы – ее дочь Вера и Татьяна Стратонова. Обе они учились сверх программы и ради интереса к языкам. Вера и Татьяна продолжали начавшуюся в Тимашевской дружбу на почве литературных интересов. Татьяна Александровна Стратонова впоследствии окончила МВТУ (химико-технологический факультет) и стала крупным научным работником в области фотохимии. Ее последняя работа военного периода была посмертно удостоена Государственной премии. Татьяна Александровна имела двоих детей, которых Вера Дмитриевна *очень* любила, постоянно навещала и помогала подруге в их воспитании.

Глава IV. Студенческие годы

В 1925 г., в возрасте шестнадцати лет, Вера Дмитриевна блестяще окончила девятилетку, и встал вопрос о выборе специальности. Вера, конечно, хотела избрать своей специальностью русскую литературу. Следует вспомнить, что в то время в ВУЗ можно было поступить только с рабфака или по путевке от учреждений, без которой абитуриенты к экзаменам не допускались.

Путевку в вуз литературного профиля Дмитрий Дмитриевич для своей дочери не мог получить, а без путевки можно было поступить только на литературные курсы, которые не давали высшего литературного образования и соответствующего диплома. Дмитрий Дмитриевич считал, что его дочь Вера настолько развита и способна, что имеет все основания на получение высшего образования не только и не обязательно литературного профиля, но и любого другого. Кроме того, ему хотелось иметь наследника своей инженерной деятельности, и он считал, что Вера по своим способностям к математическим и точным наукам вполне для этого подходит. Уступая желанию отца, Вера Дмитриевна поступила по путевке железнодорожного транспорта, хорошо сдав вступительные экзамены, в Московский институт инженеров транспорта (МИИТ) и была зачислена на строительный факультет в числе четырех девушек.

Ярким воспоминанием юности осталась поездка в Крым, совершенная всей семьей Кузьминых в августе 1927 г. При этом были посещены и осмотрены достопримечательности Севастополя, Балаклавы, Георгиевского монастыря. Комнату снимали в Балаклаве и столовались в пансионе. Оставив мать на попечение хозяйки в Балаклаве, обе дочери с отцом совершили пятидневную увлекательную поездку по Южному берегу Крыма на знаменитой моторной лодке «Коля», описанной у Веры Инбер, по маршруту Балаклава – Гурзуф с заездом в Сосновку, Мисхор, Алупку, Ялту, Никитинский ботанический сад. В пути лодку застала очень свежая погода, по определению моряков, на восемь баллов, но Дмитрий Дмитриевич и обе дочери перенесли это приключение только с живым интересом. Вера ходила с отцом на Байдарские ворота и Ласточкино гнездо, под руководством отца много купалась и научилась хорошо плавать. В Москву вернулись загорелые и счастливые и снова взялись за учебу. Из девушек, с которыми она училась в МИИТе, Вера особенно дружила с Зоей Павловой и их дружба сохранилась на всю жизнь.

Вера училась инженерному делу со свойственной ей талантливостью и добросовестностью, выполняя все задания на высоком уровне. Окончила Вера Дмитриевна МИИТ в 1930 г. и была направлена на работу в Институт оснований и фундаментов (ВИОС) в Москве, где работала под руководством профессора Н. Н. Герсеванова, очень ценившего инженерный талант Веры Дмитриевны. Работая в этом институте, Вера Дми-

триевна вывела новую расчетную формулу и эту свою работу блестяще доложила в Политехническом музее (на докладе был Дмитрий Дмитриевич и Анна Дмитриевна).

Но своей мечты стать литературоведом Вера Дмитриевна не оставила ни во время учения в МИИТе, ни во время своей инженерной деятельности. Пользуясь консультациями Людмилы Васильевны Крестовой и профессора М.Н. Сперанского, с которым она в частности изучила греческий язык, Вера Дмитриевна непрерывно совершенствовала и углубляла литературные знания и, не оставляя инженерной работы, экстерном закончила заочное отделение литературного факультета Московского Государственного педагогического института имени Бубнова.

В период инженерной деятельности Вера Дмитриевна принимала активное участие в работе специальной группы, занимавшейся вопросам строительства инженерных сооружений на лессовых грунтах. По этому поводу ею в институтской газете было помещено стихотворение «Покорение лесса», из которого запомнился рефрен (припев) к каждому куплету – «Всему виной лёсс, да здравствует ВКХ и да погибнет лёсс» и кончавшееся строками – «Теперь не страшен лёсс, да здравствует ВИОС, да здравствует ВИОС и покоренный лёсс». Инженерную деятельность Вера Дмитриевна продолжала до 1935 г., после чего полностью перешла на работу филолога-исследователя, которая составляла основной интерес ее дальнейшей жизни.

Перейдя полностью на поприще научной филологической деятельности, Вера Дмитриевна со страстью отдалась ей и посвятила себя изучению древнерусской литературы и впоследствии истории русского театра XVII и XVIII вв. Она также преподавала историю древнерусской литературы в ряде московских высших учебных заведений.

В 1938 г. Вера Дмитриевна защитила кандидатскую диссертацию, темой которой была история «Повести о Бове королевиче» в русской рукописной литературе XVIII и XVIII в. и в лубочных изданиях XVIII–XIX вв. Затем в 1956 г. она защитила докторскую диссертацию на тему «Русский демократический театр XVIII в.» и после этого до конца жизни руководила группой по изучению древнерусской литературы в Институте мировой литературы имени А.М. Горького в Москве.

Верой Дмитриевной выполнен и написан целый ряд больших научных работ, опубликованных в печати и снискавших

ей имя крупного ученого в области древнерусской литературы и литературы XVIII в.

Все годы своей творческой деятельности Вера Дмитриевна активно участвовала в общественной работе. Дважды она избиралась депутатом районного совета, где занималась вопросами народного образования и детских учреждений.

Скончалась Вера Дмитриевна 6-го декабря 1968 г. в Москве в расцвете творческих сил и похоронена в могиле с родителями на Химкинском кладбище.

Н. И. Фортунатова

ТЕТЯ ВЕРА НАША

ВОСПОМИНАНИЯ ПЛЕМЯННИЦЫ В. Д. КУЗЬМИНОЙ

Тетя Вера наша... Почему наша? Да потому, что у мамы было много подруг и знакомых с этим именем. Мы различали: тетя Вера – Мишка (это Вера Ивановна Иванова, которая на Рождество всегда была в костюме медведя), тетя Вера в очках (это Вера Вениаминовна Никонова, мамина задушевная подруга), тетя Вера Вишневская (это подруга мамы по институту), Вера Антоновна (знакомая нашей бабушки Веры Михайловны Фортунатовой), а это была тетя Вера НАША. Самая любимая из всех тетей Вер.

Тетя Вера наша для нас была все. Во-первых, в честь нее была названа моя сестра Верочка, и тетя Вера была ее крестной матерью. Во-вторых, тетя Вера – это всегда праздники и подарки. Праздник Рождества Христова – самый необыкновенный. На улицу Кирова, дом 13, где она жила со своей учительницей Людмилой Васильевной Крестовой-Голубцовой, тетя Вера звала своих подруг с детьми и нас с Верочкой. Получалась большая детская компания: Ольга Ильинична Подобедова с сыном Сережей и дочкой Катей, подруга Маргарита и ее три девочки, которых она взяла из детского дома, Лена, Таня и Олечка. Семь детей и столько же взрослых – вполне приличная команда для игр в шарады, в загадки, вождение елочных хороводов. А летом тетя Вера принимала всю компанию на дом в Болшево, где они снимали дачу с Людмилой Васильевной. Летом в Болшево приезжала еще Марина из Ашхабада с дочкой Олесей. Марина была дочерью тети Вериного друга Володи Янтарова, который, уходя на фронт, поручил свою дочку самым своим близким людям – Вере и Нюре Кузьминым, с которыми был дружен с юношеских лет. Кроме этого, в Болшево на даче у тети Веры половину лета жил наш дедушка Дмитрий Дмитриевич Кузьмин, отец тети Веры. В Болшево были другие праздники: походы в лес, прогулки в поля за ромашками, поездки в дом отдыха «Болшево», где отдыхали литераторы, и тетя Вера знакомила нас с ними. Особенно ярко я

помню поездку с тетей Верой в дом отдыха, когда там отдыхала и лечилась Анна Андреевна Ахматова. Я умолила тетю Веру познакомить нас, вернее, представить меня ей. Мы пришли на большую веранду, где отдыхающие сидели в больших креслах. В одном таком большом кресле-качалке сидела Анна Ахматова, неприступная и величественная. Тетя Вера подошла к ней, наклонилась и что-то прошептала. Анна Андреевна кивнула головой. Тетя Вера подвела меня к Ахматовой и представила. Анна Андреевна внимательно посмотрела на меня и благосклонно покивала головой. Она ничего не сказала, только смотрела и кивала. А я, не зная что делать, поклонилась ей в пояс, как иконе. Чуть заметная улыбка пробежала по ее губам. Потом она прикрыла глаза и немного повернула голову в другую сторону, давая понять, что знакомство, вернее его церемония, окончена. Мы отошли.

У тети Веры на даче в Болшево не раз собирались пушкинисты на свои умные беседы и непонятные мне встречи. То есть они говорили о творчестве Пушкина с научной точки зрения, говорили долго, много, употребляя много незнакомых мне слов. Я уныло плелась за ними сзади, изредка отвечая на вопросы, что я знаю наизусть из Пушкина. Знала я много, т. к. моя любимая учительница литературы Розалия Николаевна Седых привила большую любовь к творчеству А.С. Пушкина, и мы учили многое наизусть. Они все были мною довольны, но основных их споров и разговоров я просто не понимала. А Верочка вообще предпочитала быть подальше от этой заумной компании и носилась с сачком за бабочками где-нибудь впереди или сзади всей процессии. Зато когда приезжали в Москву, то Верочка у тети Веры была на первом месте, потому что она хотела и соглашалась везде ходить с тетей Верой по театрам. Тетя Вера хотела показать нам все: и Большой, и Малый, и Художественный, и театр им. Пушкина. С ней мы смотрели «Синюю птицу», «Аленький цветочек», «Лебединое озеро», «Щелкунчик», «Сказку о царе Салтане», «Три сестры», «Вишневый сад», «Пиковую даму», «Евгения Онегина»и многое другое. Верочка ходила с ней везде, а я с Мариной Янтаровой только выборочно. Я больше любила ходить с мамой в Малый зал консерватории и в зал им. Чайковского. Тетя Вера привела Верочку в театр им. Немировича-Данченко в пять лет, и с тех пор этот театр стал ее судьбой. Окончив музыкальное училище и консерваторию, она потом всю жизнь работала в этом театре. И она го-

ворит, что из-за того, что с тетей Верой увидела там «Лебединое озеро», на всю жизнь влюбилась в этот волшебный балет.

Среди красивых и очень нужных подарков от тети Веры были всегда самые замечательные и нужные книги. Она познакомила нас с поэтами и писателями серебряного века, со многими историческими книгами. Ее подарок «Князь Серебряный» до сих пор стоит на моей книжной полке, а также Гумилёв, Ахматова, Пастернак. К Борису Леонидовичу она тоже возила меня в Переделкино. Но мы приехали, когда он очень плохо себя чувствовал, и родные нас не пустили к нему.

Тетя Вера очень хорошо вязала и всех нас троих – маму, меня и Верочку – наряжала в красивые кофточки, связанные ее руками. А уж о шарфах, шапочках, варежках и носках я не говорю. Это было как бы само собой, к каждому сезону – новые.

Надо будет сказать, что тетя Вера жила не только у Людмилы Васильевны, но и с нами на Трёхпрудном переулке. В нашей трехкомнатной квартире одна комната была ее, она так и называлась: тети Верина. Там стоял большой дубовый письменный стол, старинный шифоньер и большие до потолка книжные стеллажи, все заполненные ее книгами и работами. Нас хоть и пускали туда, но трогать было ничего нельзя. Даже нельзя было ничего переложить на другое место. Она четко знала, где лежат у нее на своих местах все бумаги и книги. Но брать читать и ставить на место, конечно же, она разрешала.

Однажды вместе с тетей Верой я устроила уборку к Пасхе во всей квартире. Бабушка Надежда Александровна, ее мама, была в ужасе от такого погрома, но мы уверили ее, что все повесим и поставим, как было. Я поднималась на стремянке под самый потолок, все снимала (иконы и картины), давала тете Вере, она вытирала, я вешала на место. И вдруг... Я сняла икону Божьей матери «Взыскание погибших», стала вытирать тыльную сторону, створочка открылась, и у меня в руках оказалась фотография красивого, кудрявого мальчика в белой мягкой шапочке и белом костюмчике. Она была внутри иконы, за образом. Конечно, я тут же слезла со стремянки и стала спрашивать, кто это. Тетя Вера долго молчала. А потом объяснила, что это Царевич Алексей Романов. Показала мне надпись на фотографии. Рукой Николая II была дарственная надпись: «Дорогой Люле в День Святого Праздника 13 мая 1908 г. от любящего папы за хорошее поведение и успехи в науках». Это был подарок царевне Ольге от отца на Пасху. Я спросила, зачем же она спрятала? Тетя Вера сказала, что бабушка моя, ее

мама спрятала так эту фотографию после революции, всегда и везде возила икону «Взыскание погибших» с собой (а значит, и эту фотографию). А когда в 1928 г. обосновалась на Трёхпрудном в Москве, то повесила икону в Красный угол, где она висела всегда, и всю войну, и после войны. И вот сейчас, в начале 60-х, мы фотографию во время большой уборки нашли. Конечно, бабушку привела в большой трепет наша находка. Но я убедила ее, что не надо прятать обратно, что я фотографию в рамочке повешу, а подругам, если спросят, скажу, что это наш какой-нибудь дедушка, когда был маленький. Что бояться сейчас нечего, и такую фотографию красивую нужно держать открыто. Тем более что везде у нас висели дамы в шляпах и кринолинах, настоящие наши прабабушки. На том и порешили. И фотографию царевича Алексея повесили в комнате нашей бабушки Надежды Александровны среди икон. Но после смерти тети Веры, бабушки, дедушки и моих родителей я отдала эту фотографию в Российский Государственный архив литературы и искусства вместе с другими редкими архивными бумагами и документами нашей семьи. Я решила, что со временем она может потеряться, наши дети уже не очень любят, чтобы все стены были завешаны фотографиями родных и знакомых, положат в комод, потом еще куда-нибудь, а потом и забудут, кто это. Так что фотография Царевича Алексея находится в Государственном архиве литературы и искусства за № 120а в фонде семьи Фортунатовых. Эта фотография была уже опубликована во многих книгах и журналах, а также в книге «Все монархи России» Константина Рыжова. Я очень этому рада. А то висел бы у меня с лампадкой, и никто бы не увидел моего чудного, прекрасного Мальчика. А у меня в спальне висит хорошая копия. Тетя Вера рассказывала обо всем, связанном с фотографией, очень осторожно. Что, мол, она попала на хранение ее дяде Александру Александровичу Войтову, в Петербурге, во время революции. Он работал в Русском музее, жил в Питере, видел всю «катавасию» с уничтожением, и эта фотография попала к нему на хранение, а он, чтобы было еще вернее, передал ее своей сестре Надежде Александровне Кузьминой, урожденной Войтовой, т. е. матери тети Веры. А уж она спрятала ее за икону и сохранила, как и было велено. Вот такая история. Я еще спросила, а, может быть, это было через Григория Даниловича, нашего прадеда, который был воспитанником Николая II? Нет, точно через ее дядю и крестного Войтова Александра Александровича. В этой же беседе после нашей убор-

ки тетя Вера сказала мне, что мечтает заняться в Ленинграде архивами ее двоюродного деда Николая Филипповича Романченко, выдающегося египтолога, которого убили бандиты прямо в музее, и написать книгу о нем. Но сделать это ей помешала болезнь и ранняя смерть.

Тетя Вера очень любила своих родителей, особенно отца Дмитрия Дмитриевича, самоотверженно ухаживала за ними, когда они болели. Это очень ярко проявилось во время последней, смертельной, болезни отца. Она приезжала каждый день или жила у нас. Но в тот роковой день 2 декабря 1964 г. она была на ул. Кирова. Дедушка умер на руках моей мамы, при мне. Я сразу же позвонила тете Вере. Была ночь. И она пешком с улицы Кирова на наш Трёхпрудный пришла очень быстро. Мы с мамой и тетей Верой обмывали дедушку и обряжали в последний путь, а бабушка все это время читала молитвы и Псалтирь. Плакала тетя Вера неутешно, но когда плакала я, то она поцелуями снимала и вытирала мои слезы. До сих пор я помню это ощущение: ее теплые губы на моем лице.

Сама тетя Вера очень скоро заболела. Я помню все ее больницы и санатории. И на Басманной, на Ленинском проспекте – Академическую, и Болшево, и Переделкино. Держалась она очень хорошо и работала даже в больнице, То есть все время что-то писала. Навещать ее в больницу мы ходили с Верочкой часто, даже с друзьями, все думали как-то отвлечь ее от болезни.

Смерть тети Веры стала ударом для всей семьи. Я уже не говорю о бабушке, которая только что потеряла мужа. Она просто смотрела в одну точку. Плакала, плакала, а потом опять смотрела куда-то вдаль. Но ее спасала молитва. Она молилась постоянно, читала все заупокойные молитвы, Псалтирь; по всем храмам заказала службы. Ее утешало только то, что принял душу тети Веры Александр Невский (Тетя Вера умерла в его день 6 декабря 1968 г.) и св. муч. Екатерина (следующий день 7 декабря). Бабушка считала это очень важным знаком. На отпевании в храме Илии Обыденного мы держались все очень хорошо, особенно бабушка и мама. Они всецело отдавали всю посмертную судьбу тети Веры в руки Господа и Пресвятой Богородицы, прося у них помощи и защиты. Но после церкви я никак не могла взять себя в руки и рыдала не переставая. И когда мы пришли в ИМЛИ (Институт мировой литературы) на гражданскую панихиду, я от отчаяния бросилась на шею тети Вериному аспиранту Васеньке, который просто

ошалел от моего такого порыва. Я металась среди людей, ища объяснения, как же это все так, почему именно нет тети Веры, а все тут живые стоят и здоровые. Никак не могла смириться с ее смертью. Было много речей, но особенно запомнилась речь Ольги Ильиничны Подобедовой, которая за все благодарила тетю Веру, а в конце в пояс поклонилась гробу и открыто перекрестилась. Тетю Веру кремировали в Донском монастыре. Там был крематорий, где теперь храм св. Серафима Саровского.

Бабушка была неутешна. Она занемогла с горя. На сороковой день тети Веры она очень много готовила, так ей хотелось. Было 14 января 1969 г., ей стало жарко, она открыла балконную дверь. И 27 января она умерла от воспаления лёгких. Это день Ангела ее покойной дочери Ниночки, которая умерла в отрочестве. Но не только это совпало. 40-й день бабушки пришелся на 7 марта, т. е. на день рождения тети Веры. Так своими руками – крыльями она обняла своих дочерей. А двадцатый день бабушки был на Сретение, т. е. на Встречу с Господом. Бабушку отпевали тоже в храме Илии Обыденного, и в гроб ей поставили урну тети Веры. Так что у тети Веры было два отпевания.

Теперь уже на кладбище в Химках лежат все: дедушка, бабушка, папа, мама, тетя Вера. И на их могиле мы с сестрой сделали надпись: «Родные! Любимые! В Боге мы неразлучны».

С.А. Малкин

ВЕРА ДМИТРИЕВНА КУЗЬМИНА

После Великой Отечественной войны моя мать Ольга Ильинична Подобедова работала в Институте истории искусств АН СССР. В 1947 г. она начала готовить кандидатскую диссертацию об иллюстрированной рукописи XVII в. «Повесть о Петре и Февронии – Муромских чудотворцах». На заседаниях сектора изобразительного искусства ИИИ благополучно прошло обсуждение глав ее диссертации. Осталось написать введение и заключение. Но в 1948 г. в Институте появился новый заместитель директора по научной работе В.С. Кеменов. Желая побыстрее проявить себя, он добился распоряжения, запрещающего всем сотрудникам института, включая академика И.Э. Грабаря, заниматься чем-либо, кроме современного искусства.

Работа по «Повести о Петре и Февронии» не пропала. Вера Дмитриевна Кузьмина, бывшая в то время заведующей аспирантурой, вызвала Ольгу Ильиничну и строго потребовала представить обсужденные на секторе главы диссертации о фольклорных мотивах в иллюстрированных рукописях XVII века в отдел аспирантуры. Ничего не говоря Ольге Ильиничне, она показала эти главы крупнейшему специалисту по древнерусской литературе В.П. Адриановой-Перетц. Варвара Павловна, посмотрев рукопись, сказала, что из этого надо сделать несколько статей для Трудов отдела древнерусской литературы. Тогда Вера Дмитриевна вызвала Подобедову и сказала ей, что член-корреспондент АН СССР В.П. Адрианова-Перетц распорядилась подготовить статьи для публикации. Ольга Ильинична послушно подготовила статьи, которые затем были опубликованы в ТОДРЛ. Так Вера Дмитриевна ввела Ольгу Ильиничну в круг ученых, занимающихся Древней Русью. С этих пор началась дружба между моей матерью и Верой Дмитриевной Кузьминой.

Когда я подрос, мать стала брать меня с собой в гости к Вере Дмитриевне в дом на ул. Кирова, где Вера Дмитриевна жила со своей бывшей учительницей Людмилой Васильевной

Крестовой. Я чинно сидел за столом, слушал умные разговоры взрослых. Некоторые из них были доступны моему восприятию, например, рассказ о поездке в Великий Новгород к владыке Сергию Голубцову, который приходился братом мужу Людмилы Васильевны.

Один раз в начале 60-х гг. мать взяла меня на заседание сектора Древнерусской литературы, которое было посвящено «Слову о полку Игореве». Во время обсуждения основного доклада высказывались самые разные мнения. Один из выступавших в прениях, комментируя текст «збися див, кличет верху древа», полагал, что «див» – это удод и что поведение этой птицы непатриотично. Нас с мамой это очень позабавило, и слова «удод – не патриот» потом часто вспоминались. Вера Дмитриевна вела заседание очень достойно, и на глупостях отдельных выступлений внимание не заостряла.

Бывал я летом в Болшеве на даче, которую снимала Вера Дмитриевна вместе с Людмилой Васильевной. Однажды Вера Дмитриевна совершила с нами большую многочасовую прогулку по окрестным лесам. Мы купались в лесном озере и обедали на берегу.

В 1968 г. Вера Дмитриевна тяжело болела. Моя мать навещала Веру Дмитриевну в больнице и 6 декабря сидела с ней до самой последней минуты ее жизни.

Д. Д. Кузьмин

ВОСПОМИНАНИЯ ИНЖЕНЕРА ПУТЕЙ СООБЩЕНИЯ ВЫПУСКА 1901 г.

Студенческая жизнь 1896–1901 гг.

Прежде чем перейти к воспоминаниям о студенческом времени, необходимо хоть вкратце рассказать о моей жизни, прохождении средней школы и конкурсных экзаменах в технических вузах.

Я родился 8-го сентября 1878 г. в г. Архангельске. Отец мой, Кузьмин Дмитрий Андреевич, был портовым морским врачом. Однажды, поскользнувшись случайно на площадке перед своей квартирой, упал, расшиб голову и скоропостижно умер, когда мне было два с половиной года.

Так как все родственники отца и матери жили в Петербурге, то мать Анна Михайловна Кузьмина, урожденная Александрова, будучи энергичной, волевой женщиной, быстро распродала обстановку, превратив все имущество в деньги, с пятью детьми (три мальчика, из которых я был младшим, и две девочки), с моей теткой (сестрой матери) и с няней переехала в Петербург. Выехали из Архангельска в феврале 1881 г.

Прямой шоссейной и даже грунтовой дороги из Архангельска в Петербург не было, пришлось ехать от Архангельска до Москвы на перекладных, для чего купили свой семейный возок на санях, т. к. время было – вторая половина зимы. По дорогам в те времена «пошаливали», поэтому ехали только в светлое время, а с наступлением темноты останавливались в станционных помещениях, где кормились и спали до рассвета. При такой замедленной поездке наш возок от Архангельска до Москвы был в пути два с половиной месяца. Кроме того, в Ярославле пришлось сменить сани на колеса, т. к. наступившая весна уничтожила зимний путь от Ярославля до Москвы.

Прибыв в Москву, путники отдохнули один день, а затем до Петербурга добрались по железной дороге.

Как вдова врача, в Петербурге мать получила должность кастелянши в больнице на Васильевском Острове, у Тучкова моста, и квартиру в две комнаты.

Моя мать, имея абсолютный слух, перед выходом замуж за отца, студента первого курса Военно-Медицинской академии, окончила блестяще Патриотический институт с параллельным музыкальным образованием по классу рояля. Она обучала детей музыке и зарабатывала больше моего отца – студента, который получал 35 рублей в месяц стипендии.

По приезде в Петербург из Архангельска матери удалось определить всех трех сыновей (в том числе и меня) для получения среднего образования в Гатчинский сиротский институт. Этот Институт имел малолетнее отделение, куда принимались сироты в возрасте шести лет, и в течение четырех лет там готовили воспитанников к поступлению в первый класс основного института. В Гатчинском институте велось преподавание по программам семиклассных реальных училищ. Преподавание было поставлено очень хорошо, и многие питомцы его поступали в высшие учебные заведения, причем все поступившие получали от Гатчинского института стипендии на все время студенчества.

Кроме того, окончивший Гатчинский институт первым получал именные золотые часы и денежную премию 150 рублей.

Я окончил Гатчинский институт в 1896 г. и был награжден часами и премией.

Желая получить высшее техническое образование, я решил держать конкурсные экзамены одновременно в Горный институт и в Институт инженеров путей сообщения.

В Горный институт на первый курс был объявлен прием сто человек. Я подал заявление за № 1000.

В Институт инженеров путей сообщения было намечено принять двести человек, а подано заявлений – 1200.

Подготовиться к экзаменам надо было более чем основательно.

Зная это, я выделил из полученной мною премии сумму, на которую купил задачники всех авторов, имеющиеся в продаже, по всем разделам математики и физики. Занимаясь ежедневно летом, к 15 августа (дню начала приемных конкурсных экзаменов) я перерешал все задачи, чтобы быть во всеоружии.

И в Горный институт, и в Институт инженеров путей сообщения экзамены производились одновременно в одни и те же дни и о подготовке или занятиях не могло быть и речи. Кончались конкурсные экзамены почти одновременно.

В то время не было единой системы оценок в разных учебных заведениях. В Горном институте по всем предметам была

двенадцатибалльная система, а в Институте инженеров путей сообщения – пятибалльная.

Самым строгим экзаменом в Горный институт было русское сочинение: за каждую пропущенную запятую сбавлялся один балл, за точку с запятой – два балла, за каждую точку – три балла, за каждую орфографическую ошибку сбавлялось четыре балла.

В результате из 1000 человек, писавших сочинение, полный балл – двенадцать получил только один, а одиннадцать баллов получили три, и я в их числе.

Отсев был сразу около 50 %.

В Институте инженеров путей сообщения были самые строгие экзамены по арифметике и тригонометрии.

По арифметике «резались» на незнании теории арифметики, как, например: «доказать признаки делимости на 11, на 13 и т. п.». По тригонометрии, как правило, теории не спрашивали, а давались три трудные задачи, решение каждой оценивалось отдельно, и выводился средний балл из трех. У меня в Институте инженеров путей сообщения последний экзамен был по тригонометрии.

Экзаменовал профессор Домогаров. Дал он мне первую задачу, и я получил пять. Дал вторую задачу, потруднее, я также решил и получил пять. Дал мне еще задачу, я решил и ожидаю, когда подойдет ко мне профессор.

Надо сказать, что вызывали на кафедру сразу пять человек к пяти доскам. Рядом со мной за соседней доской юноша К. за первую задачу уже получил двойку и при решении второй задачи настолько растерялся, что позабыл даже простейшие формулы. Он обращается ко мне шепотом: «Коллега, помогите, все забыл». Я ему (по-гатчински надо выручить товарища) отвечаю: «Я кратко напишу ход решения, но вы читайте глазами, не поворачивая головы». Быстро написав ход решения, я стер подсказку.

Сосед встрепенулся, исписал всю доску, верно решил задачу и ждет полноценного балла за эту вторую задачу.

Но не тут-то было.

На всю аудиторию раздается голос профессора Домогарова: «Господин К., садитесь – ноль».

Затем, обращаясь ко мне: «Господин Кузьмин, довольно, садитесь – ноль». Я остолбенел и не знал, что делать.

Быстро думаю: «(5+5+0)/3=3!, а если я буду протестовать и получу еще ноль, то (5+5+0+0)/4=2½. Во втором случае,

как получивший неудовлетворительную отметку, я, безусловно, не попаду. А в первом случае еще есть надежда стать студентом, ведь по всем остальным предметам у меня было только 5». Я бросил мел и вышел из аудитории.

Этот ноль имел громадное значение, ибо когда был вывешен список принятых на первый курс двухсот человек, то я, вместо того чтобы быть одним из первых, оказался 198-м. Таким образом, наконец, я – студент первого курса. Только неделю спустя после того, как я был зачислен студентом Института инженеров путей сообщения, я по совету своих новых товарищей пошел последний раз в Горный институт узнать результаты приема в вывешенном списке.

Оказалось, что моя фамилия значится в числе первого десятка принятых, но раздумывать мне не пришлось, т. к. последние 50 рублей из премии я уже за обучение уплатил, и выбирать уже нельзя.

Приступив к занятиям на первом курсе, я знал, что при переходе с первого курса на второй будет обязательная шестинедельная практика по геодезии, и поэтому изо всех лекций первого курса обратил внимание на этот предмет.

Из оставшихся премиальных денег купил все лекции, прекрасно изданные по всем предметам, и стал их брать на занятия, чтобы следить, сообщает ли профессор что-либо новое по сравнению с курсом, и это, как видно будет дальше, много мне помогало правильно распределить свои занятия. Хотя по правилам распорядка Института посещение всех лекций обязательно, но я вскоре убедился, что нужно ходить только на лекции тех профессоров, которые сообщают новинки, отсутствующие в изданных курсах, но штудировать и изучать необходимо все курсы. Таким образом, штудирование дома большинства предметов освобождало много времени на практические работы и даже на удовольствия и спорт.

Труднее всего, поступив в высшую школу, привыкнуть, что над тобой нет повседневной опеки, как было во всех средних учебных заведениях, а надо самому правильно распределять свои занятия, и поэтому трудно было втянуться в эти занятия на первом курсе.

Приятно вспомнить, что только в нашем Институте ежегодно, в начале каждого учебного года, на всех пяти курсах были общие собрания студентов, на которых каждый курс выбирал старост. Эти старосты были не только посредниками между ад-

министрацией и студентами, но участвовали как представители своего курса в Совете профессоров Института.

На нашем курсе все пять лет мы избирали трех старост, и среди них только один был неизменный, заслуживающий полное доверие всех студентов курса, это товарищ Майдель Герман Христофорович.

Старосты много помогали студентам в удовлетворении всех потребностей как в занятиях, так и в смысле заработка, устройства с питанием и т. п.

Во время летних каникул Институт помогал студентам получить платную практику (самостоятельную работу) на рельсовых, безрельсовых или водных путях. Это приносило студентам двоякую пользу: углубление знаний изучаемых в институте предметов и помощь материальную.

За время пребывания в Институте все четыре года я имел практику по эксплуатации, изысканиям и постройке железных дорог и каждую осень привозил сумму, которая вдобавок к моей стипендии от Гатчинского Института полностью обеспечивала приобретение всех лекций следующего курса (около 100 р.), ежегодную плату за обучение (100 р.) и необходимую ежегодную экипировку.

Всякое хорошее начинание общественности студентов неизменно поддерживалось и разрешалось директором.

В дополнение ко всем изданным Институтом лекциям, в главном корпусе Института и сейчас сохранилась фундаментальная библиотека, которая ежегодно пополнялась новыми техническими трудами и журналами на всех языках. Но т. к. немногие студенты свободно владели иностранными языками, то когда я был на первом курсе, у нашей общественности явилась мысль организовать на свои средства дополнительную библиотеку, в которой были бы русские переводы всех новинок, получаемых фундаментальной библиотекой.

На верхнем этаже главного входа был студенческий буфет с чаем, кофе и бутербродами. Хозяевами буфета были студенты, выбранные от всех курсов.

Студенты нашего курса предложили, чтобы стакан чая с лимоном и сахаром вместо 3 копеек стоил 5 копеек, а 2 копейки с каждого стакана отчислялись в библиотечный фонд. Это предложение было одобрено общим собранием всех пяти курсов.

Сумма этих отчислений составляла свыше 2000 рублей в месяц и поступала в распоряжение специально выбранной комиссии из студентов, владеющих иностранными языками.

Эта комиссия выбирала новинки, давала срочный заказ на перевод одному из студентов. Перевод срочно отпечатывался и распространялся среди желающих студентов. Когда мы кончали Институт, т. е. к 1901 году, студенческая библиотека насчитывала три тысячи таких переводов с чертежами и другими материалами.

В 1898 году студенческая библиотека вскрыла плагиат проф. К-о, который издал «новую зеленую книжечку» по статике сооружений (точная копия изданных трудов Мюллер-Бреслау, без ссылки на автора) и не подозревал, что точный перевод этого труда уже имеется в студенческой библиотеке.

Я не нахожу слов, чтобы выразить благодарность Институту инженеров путей сообщения и возглавлявшему его в 1890–1900 гг. директору М. Н. Герсеванову[1] за постановку обучения, за привлечение лучших профессоров и преподавателей, а также за издания по доступным ценам всех лекций и пособий.

На основании такой постановки учебы выпускаемые инженеры путей сообщения получали диплом «на право составления проектов и производство работ всевозможных сооружений».

Не могу не вспомнить время студенческих беспорядков 1898–1901 гг., когда в преддверии 1905 г. по всей России происходили забастовки рабочих и студентов. Эти забастовки захлестнули и наш Институт. По всем курсам и в конференц-зале после занятий происходили митинги с участием представителей революционных партий, с призывом к свержению монархии. Университет, Горный, Технологический и Политехнический институты были закрыты, и студенты массами арестовывались полицией.

В наш Институт в первый же год забастовки через главный вход в вестибюль вошел наряд полиции «для наведения порядка». Швейцар вызвал директора М. Н. Герсеванова, уведомив о приходе полиции. Герсеванов на заявление начальника отряда, что он прибыл по распоряжению полицмейстера «навести порядок и установить виновников беспорядков», заявил: «Пока я директор Института, нога полиции не будет в Институте; за порядок отвечаю я, прошу передать г. полицмейстеру, что если понадобится помощь полиции, я сам обращусь к полицмейстеру, а сейчас прошу оставить Институт». И в течение всех забастовок, благодаря Герсеванову, полиция в нашем институте не появлялась.

В заключение о студенческой жизни необходимо характеризовать выпуск 1901 г.

Всего нас было принято на первый курс 200 студентов. По возрастному составу оказалось:

16 лет	–	1	–	Машеев Федор
17 лет	–	3	–	
18–20 лет	–	195	–	
30 лет	–	1	–	Камсаракан Иоаким

Итого: – 200 человек.

О тов. Камсаракан следует сказать особо. Он резко отличался от всех студентов, седина уже начала проглядывать в его бородке и усах. Так как я постоянно работал с ним в одной группе, он, естественно, рассказал мне свою биографию.

Родился он в 1866 г. в Баку и потерял родителей и всех своих родственников в шестилетнем возрасте. Жизнь заставила с этого возраста трудиться – заняться продажей газет для оплачивания угла, пропитания и других расходов. Он твердо решил учиться и для этого с каждой газеты откладывал по 2 копейки на книжку и копил деньги.

Начиная с десятилетнего возраста он перебрался в Тифлис и с интервалами через год летом брал платные уроки по всем предметам у преподавателей классической гимназии, осенью сдавал экстерном экзамены за пройденные классы.

Работая и учась подобным образом, Камсаракан успешно сдал экстерном при Тифлисской гимназии на аттестат зрелости, когда ему исполнилось 30 лет. После этого он приехал в Петербург, подал заявление только в наш Институт и вместе со мной поступил в 1896 г.

Выпуск нашего курса состоялся в 1901 г. в два срока: 29 июня и 22 декабря. Всего кончило 184 товарища, т. е. 92 % от приема на курс. Наш выпуск немало дал талантливых работников:

1. Николаи Виктор	профессор
2. Рождественский Александр	профессор
3. Рыпин Николай	профессор
4. Гликман Максимилиан	профессор
5. Тимошенко Степан	профессор (впоследствии эмигрировал)
6. Арнольд Владимир	профессор

7. Герсеванов Николай	профессор (в советское время был избран в академики)
8. Розанов Семён	прораб первого в мире парижского метрополитена, а по возвращении в Россию – профессор
9. Крынин Дмитрий	профессор
10. Скрябин Иван	профессор

Этот перечень лучших инженеров нашего выпуска, конечно, не полон, но достаточных данных о других товарищах я не имею.

Творческая группа трех профессоров:
Ясинского Ф. С., Бобылева С. К., Крылова А. Н.,
а также выдающиеся профессорá:
Белелюбский Н. А., Николаи Л. Ф. и Мушкетов И. В.

Из всех профессоров я не могу не отметить особо выдающихся:

1. Ясинский Ф. С	инж. путей сообщения выпуска 1877 г.
2. Бобылев С. К.	инж. путей сообщения выпуска 1889 г.
3. Крылов А. Н.	инж. Морской Академии
4. Белелюбский Н. А.	инж. путей сообщения выпуска 1867 г.
5. Николаи Л. Ф.	инж. путей сообщения выпуска 1871 г.
6. Романов А. Д.	инж. путей сообщения выпуска 1877 г.
7. Курдюмов В. И.	инж. путей сообщения выпуска 1882 г.
8. Гордеенко Я.	инж. путей сообщения выпуска 1874 г.
9. Мушкетов И. В.	питомец Горного института
10. Коновалов Д. П.	ученик Менделеева Д. И.

Среди этой плеяды профессоров некоторые были настоящими корифеями науки, такие как Ясинский, Бобылев и Крылов. Работы их по своей специальности переплетались, они много помогали друг другу и студенчеству, о чем будет сказано ниже.

Как исключительный лектор выделялся Ясинский. В виде примера вспоминаю одну из лекций Ясинского. Несмотря на то, что он читал ее в 1898 г., т. е. более 60 лет назад, а я помню ее почти дословно сейчас:

«Что такое статически определимые и статически неопределимые системы?» Три растопыренные пальца (указательный, средний и безымянный) правой руки профессора опираются на стол кафедры. Ясинский продолжает:

«Вообразите, что мои пальцы – стержни пространственной системы, пересекающиеся в одной точке. Если мы приложим к этой точке любую силу, то каждый из вас, и я в том числе, сможем легко разложить эту силу по трем стержням и определить реакции опор; это – статически определимая система».

Затем профессор ставит на стол венский стул и говорит:

«Вот если мы с вами приложим какую угодно силу только не в центре сидения стула, то никто из вас, и я в том числе, без дополнительных соображений и выкладок быстро не сможет определить реакции опор. Вот это – статически неопределимая система». Коротко, ясно и запоминается на всю жизнь.

Всем, изучающим строительную механику, известна формула Ясинского при расчетах элементов на продольный изгиб, чем он увековечил свое имя.

Аудитория, где читал проф. Ясинский, всегда была переполнена до отказа. На его лекции приходили многие студенты старших курсов до дипломников включительно, т. к. Ясинский сообщал много новинок, не опубликованных в русской печати.

Я имел счастье слушать последнюю его лекцию, за несколько часов до его внезапной смерти от горловой чахотки. На этой лекции у Ясинского пошла кровь горлом; он прервал лекцию, заткнул рот платком, извинился и ушел домой, а через три дня мы его провожали в последний путь.

Так внезапно оборвалась жизнь этого талантливейшего, богато одаренного инженера, чудного человека, незабываемого учителя всех инженеров, которым Ясинский успел передать хоть часть своих знаний и опыта.

Любимыми учениками проф. Ясинского, с которыми он имел наибольшее общение, были во время моего студенчества Митинский Николай Николаевич, окончивший Институт инженеров путей сообщения в 1897 г., и Тимошенко Степан Прокофьевич, окончивший Институт инженеров путей сообщения в 1901 г. Об этих учениках Ясинского скажу несколько слов ниже.

Проф. Бобылев С.К., окончивший Университет и Институт инженеров путей сообщения, избрал своей повседневной работой теоретическую механику и читал лекции в Университете и Институте инженеров путей сообщения.

Его курс отличался непревзойденной полнотой, ясностью и лаконичностью изложения. «Воды» в изложении курса никакой нет, все обосновано, кратко и ясно.

Бобылев не замыкался в своей специальности, но, как видно будет дальше, оказывал безотказно помощь, благодаря широкому своему мышлению, не только студентам, но даже таким корифеям науки, как Ясинский и Крылов.

Прежде чем перейти к воспоминаниям о Крылове, необходимо указать, почему он, моряк до мозга костей, широко образованный человек, выдающийся профессор, теоретик и практик по кораблестроению, вдруг, совершенно неожиданно, стал читать лекции, кроме Морского корпуса и Академии, в нашем Институте.

В девяностых годах прошлого столетия русское правительство широко развернуло кораблестроение морского флота, особенно для Дальнего Востока.

Между тем инженеров по постройке и эксплуатации военных судов выпускало только Морское Министерство в очень ограниченном количестве.

Так как только единственно наш Институт из всех технических вузов очень широко поставил инженерное образование и давал дипломы «на составление проектов и производство всевозможных сооружений», то премьер-министр того времени С.Ю. Витте поставил вопрос и получил разрешение предложить Институту инженеров путей сообщения ввести преподавание кораблестроения, поручив чтение этого курса проф. Крылову и тем дать право инженерам путей сообщения принимать участие в необходимом ремонте судов.

Проф. Крылов читал эти лекции только три-четыре года, а затем эти лекции были прекращены. Все лекции проф. Крылова отличались полнотой, краткостью и лаконичностью. Так как студенты были уже подготовлены по строительной механике благодаря лекциям профессора Ясинского, то, несмотря на сложность предмета, слушать лекции проф. Крылова было одно удовольствие.

Кратко вспомнив о выдающейся тройке профессоров: Ясинском, Бобылёве и Крылове, не могу не сказать несколько слов о творческой дружбе знаменитого триумвирата. Это было известно всем студентам моего времени, интересовавшимся предметами, которые преподавались ими. По взаимному соглашению каждый из них обязался:

1) вести по своему предмету записную книжку – «темник», в которой ежедневно вносить все темы, пришедшие ему на ум;

2) еженедельно, по четвергам, являться «на стакан чая только с печеньем, без всяких вин и закусок» для обсуждения всех трех «темников».

На четвергах подробно обсуждались все темы, записанные за неделю, и совместно намечалась методология разработки каждой темы.

О судьбе «темников» профессоров Бобылёва и Крылова мне неизвестно, а «темник» проф. Ясинского сослужил громадную службу двум его ученикам, о которых я уже упомянул выше: Митинскому и Тимошенко.

Неожиданная, безвременная смерть проф. Ясинского[2] не дала ему возможности самому использовать темник: он успел разработать только одну тему. Но Ясинский, очевидно, предвидя кончину, завещал темник своим талантливым ученикам: Н. Н. Митинскому, а в случае его смерти – С. П. Тимошенко.

Митинский со студенческой скамьи (небывалый случай в нашем Институте) был вскоре по окончании в 1897 г. назначен Начальником технического отдела службы пути Николаевской (ныне Октябрьской) железной дороги. Несмотря на крайнюю занятость по этой должности, он проявил большую творческую инженерную деятельность и в то же время, в течение всего лишь одного года, разработал для диссертации вторую тему из темника Ясинского, причем она была Митинским блестяще разработана. Но недолго проблистал, как метеор науки, Н. Н. Митинский[3]: вскоре, при осеннем проезде по дороге, он простудился и умер от воспаления легких.

Темник Ясинского (только с двумя разработанными темами) перешел к Тимошенко. Тимошенко поступил в институт вместе со мной в 1896 г. и окончил в 1901 г.

Волею судеб наши чертежные столы все пять лет студенчества стояли «визави», и у нас, естественно, был постоянный обмен мнениями по учебе.

Получив темник, Тимошенко методично, со свойственной украинцам настойчивостью и последовательностью, стал разрабатывать унаследованные от Ясинского темы, и Октябрьская революция застала его известным профессором по строительной механике, а его курс считался одним из лучших в России.

Остается только пожалеть, что С. П. Тимошенко эмигрировал за границу и тем исключил себя из плеяды советских уче-

ных, создавших в настоящее время величайшие достижения мировой науки.

Из всех остальных особо выдающихся профессоров следует еще отметить профессоров: Белелюбского Н.А.[4], Николаи Л.Ф. и Мушметова И.В. Они также имели глубокое влияние на всех питомцев нашего Института.

Профессор Белелюбский в мое время студенчества уже лекции не читал, а вел занятия со студентами в механической лаборатории по испытанию всех стройматериалов.

Эта лаборатория (имени Белелюбского, основателя ее) была и остается одной из лучших подобных лабораторий нашей Родины.

Белелюбский во время моего студенчества уже был всемирно известным ученым, творцом громадного количества мостов и знатоком самых ценных строительных материалов: стали всех видов, дерева и цемента.

Как известно, Николай Аполлонович неоднократно бывал председателем международных съездов и всегда во время занятий сообщал много интересных новинок.

Кроме того, при строительстве многие инженеры считали лучшим деревянным материалом сосну, а елку игнорировали. Он своими трудами доказал, что севернее 60-й параллели, на необъятных просторах нашего севера, произрастает мелкослойная ель, не уступающая сосне своими механическими свойствами при испытаниях на сжатие, растяжение и на изгиб.

Он ввел новый термин «северная ель» и рекомендовал нам учитывать это в своей практической деятельности.

Николай Аполлонович много помогал беднейшему студенчеству, и по его инициативе при нашем Институте построили общежитие на 50 человек и прекрасно оборудованную столовую, которой пользовались все студенты Института.

Николаи Леопольд Федорович по праву считал свой курс мостов одной из главнейших дисциплин нашего Института.

Несмотря на то, что многотомный его курс был прекрасно издан, он увлекательно читал лекции и каждый год сообщал новинки. Поэтому аудитория всегда была переполнена не только студентами данного курса, но и дипломниками.

При проектировании мостовых сооружений, в особенности при дипломном проектировании на V курсе, где каждый студент должен был составить и защитить пять проектов, и в том числе обязательно мост, лекции проф. Николаи были особенно интересны.

Каждому дипломнику Леопольд Федорович давал задание, имеющее неизменно практическое значение для какой-нибудь конкретной железной дороги, города и земства.

При дипломном проектировании Николаи неустанно следил за всеми затруднениями проектанта и всегда давал исчерпывающие указания, как и что нужно сделать или исправить.

Такое отношение студенты очень ценили, и Николаи пользовался с их стороны любовью и уважением.

Мушкетов И.В. читал «Геологию» только в двух институтах – в Горном и нашем. Его курс, изданный в трех необычно толстых томах, читался и усваивался очень легко. Но тем не менее на его лекции ходили не только все студенты того курса, где он читал, но и дипломники, ибо каждый год он сообщал много нового, что сам узнавал на ежегодных международных съездах.

Мушкетов И.В. был выдающимся ученым своего времени, имел действительно мировую славу. Как известно, международные съезды геологов бывали ежегодно, на каждом съезде бывало много интересных докладов, а Мушкетов настолько был популярен, что на каждом съезде избирался председателем.

Память об этих профессорах, а также и о других профессорах, дававших знания всем питомцам Института, всегда наполняла мое сердце благодарностью нашему Институту.

К изданию типовых проектов железобетонных мостиков на Сызрано-Вяземской железной дороге (1911–1912 гг.)

Передерий Г.П. окончил наш Институт на четыре года раньше меня (в 1897 г.) и во время моего студенчества был преподавателем в нашем Институте. Впоследствии он выделился как один из пионеров железобетонных сооружений в России, стал профессором, а затем при советской власти был избран академиком.

В моей инженерной деятельности труды Г.П. Передерия по железобетонным мостам сыграли немаловажную роль во время моей работы на бывшей Сызрано-Вяземской железной дороге в 1908–1915 гг. Я работал там, в Управлении службы пути, сначала инженером для технических занятий, старшим инженером, а затем в 1912 г. – начальником технического отдела.

Сызрано-Вяземская железная дорога составилась из трех частных железных дорог, при единовременном выкупе их в

казну, и отличалась тем, что на всём протяжении более 1000 км имела несколько сот мостиков, с деревянными пролетными строениями малых отверстий (от одной до пяти сажен), на каменных опорах.

Вследствие массового истребления лесов в России с каждым годом Службе пути становилось все труднее обеспечивать смену деревянных пролетных строений, и встал вопрос о замене их металлом или другим, более долговечным материалом.

В девяностые годы прошлого столетия в России стал пробивать себе дорогу железобетон, прежде всего в передовых земствах и городах, а Министерства (в том числе и Министерство путей сообщения) этот новый материал совершенно игнорировали.

С 1900 года началось усиленное применение железобетона на русских железных дорогах (баки, водоемные здания и пр.). Мостов из железобетона не проектировали и не строили.

Только в 1908 г. впервые издаются Министерством путей сообщения технические условия для железобетонных сооружений, эти условия дополняются в 1911 г. утвержденными нормами.

Как правило, все серьезные проекты мостов индивидуальных и все типовые проекты утверждались Инженерным Советом МПС.

Типовые проекты железобетонных пролетных строений малых мостиков МПС были разработаны и утверждены только в 1916 г.

Но еще в 1910 г. я познакомился с ценнейшим трудом Г.П. Передерия (курс железобетонных мостов). С разрешения начальника Сызрано-Вяземской железной дороги (питомца Института выпуска 1872 г.) К.Я. Якубовского, по представлению начальника Службы пути (также питомца Института выпуска 1891 г.) Г.С. Истомина я составил (не ожидая выпуска Министерством путей сообщения типовых проектов железобетонных мостов малых отверстий) на основании труда Г.П. Передерия типовые проекты пролетных строений мостов отверстиями от 1.00 сажени до 5.00 сажен включительно. Кроме того, по тому же труду Г.П. Передерия я составил проект железобетонной трубы отверстием 2.00 сажени (без фундамента на песчаной подушке) на вытяжном пути станция Вязьма и проект железобетонного арочного путепровода (вблизи станции Алексин и платформы Свинка) через пути железной дороги, вместо охраняемого переезда.

Все эти проекты начальник дороги К.Я. Якубовский утвердил и предложил начальнику службы пути:

1) Построить: железобетонную трубу на вытяжном пути от Вязьмы, путепровод возле платформы Свинка и опытный железобетонный мостик отверстием 2 сажени на запасном пути одной из станций на железнодорожной ветке Узловая–Елец.

2) Произвести надлежащие испытания этих железобетонных сооружений и, в случае хороших результатов, приступить к планомерной замене деревянных пролетных строений, по утвержденным им типовым проектам. Испытание этих трех железобетонных сооружений было произведено и дало хорошие результаты.

Вслед за этим началась планомерная массовая замена деревянных пролетных строений железобетонными. И когда я переходил, в 1915 г., с Сызрано-Вяземской железной дороги на должность Помощника начальника Службы пути Московско-Киево-Воронежской железной дороги, вся дорога (начиная с Начальника дороги инженера Щегловитова (питомца нашего Института выпуска 1898 г.) до дорожных мастеров включительно) чествовала меня как инициатора замены на Сызрано-Вяземской железной дороге более трехсот деревянных пролетных строений мостов – железобетонными.

По этим моим типовым проектам строительство железобетонных мостов на Сызрано-Вяземской железной дороге проводилось и после моего ухода.

Хотя я и не учился у Г.П. Передерия, и не встречался с ним лично, но этим успехом в своей инженерной деятельности я обязан трудам одного из самых талантливых питомцев нашего родного Института путей сообщения.

К сожалению, академик Г.П. Передерий[5] умер, но своими трудами он создал себе имя и славу, как один из самых крупных пионеров железобетонных сооружений нашей Родины.

Мое участие в праздновании 150-летнего юбилея Института

В связи со 150-летним юбилеем бывшего Института путей сообщения, (ныне ЛИИЖТ – Ленинградский Институт инженеров железнодорожного транспорта) я получил в последних числах ноября от Дирекции, партийной и общественной организации Института именной пригласительный билет на празднование юбилея Института.

В 1910 г., 50 лет тому назад, я был на 100-летнем юбилее Института и был рад поехать на празднование 150-летнего юбилея, хотя смог быть только на Юбилейной научно-технической конференции с 7 по 11 декабря и осмотреть юбилейную выставку.

Окончательно решило мою поездку на юбилей предоставление мне высшим руководством Министерства путей сообщения разового билета в Ленинград и обратно.

Пользуясь случаем настоящих воспоминаний, я приношу глубокую благодарность высшему руководству Министерства путей сообщения.

Прием, оказанный мне как дирекцией, партийной и общественной организациями Института, так и студенчеством, отличался такой внимательностью и чуткостью, что глубоко меня растрогал.

Даже возвратясь с юбилея домой, в Москву, 20 декабря 1959 г. я получил от редакции еженедельную институтскую газету «Наш Путь» № 42 от 18 декабря, в которой на третьей странице напечатано: *«Дмитрий Дмитриевич Кузьмин приехал на юбилей из Москвы. И где бы ни появлялся он в ЛИИТЖе, его неизменно окружала толпа молодежи. Это и понятно. Ведь Дмитрий Дмитриевич окончил наш Институт в 1901 году. И, конечно, старому воспитаннику было что вспомнить и рассказать новым друзьям.*

После окончания Института Дмитрий Дмитриевич Кузьмин был направлен на изыскания, а затем на строительство и эксплуатацию новой двухпутной магистрали. Здесь было скоростное строительство[6].

Так началась многолетняя трудовая деятельность Кузьмина на транспорте. Сейчас трудно перечислить все должности и железные дороги, на которых работал Дмитрий Дмитриевич. Он побывал в Средней Азии и на Волге, на Украине и на Севере нашей страны. Занимался эксплуатацией железных дорог, работал в проектных организациях.

Дмитрий Дмитриевич Кузьмин отдал железнодорожному транспорту 45 лет из своей 55-летней трудовой деятельности».

Из всей программы празднования 150-летия ЛИИЖТа на меня произвела наибольшее впечатление выставка «150 лет ЛИИЖТа», организованная в большом зале (бывшая фундаментальная библиотека).

По «часовой стрелке» все стены разделены на интервалы, по несколько метров каждый, с основания Института до 1960 г. В каждом интервале на стенах размещены фото или портреты и фамилии профессоров и преподавателей с указа-

нием предметов занятий, а внизу под стеклом лежат изданные лекции и курсы. Внимательно просмотреть всю выставку в один день крайне трудно, и я четыре дня подряд бывал на этой выставке и просмотрел ее внимательно. Заведующая выставкой в первый же день моего прихода просила просмотреть подробно раздел выставки за время моего пребывания в Институте и сделать замечания по упущениям или уклонениям.

Самое серьезное замечание я сделал относительно профессора А.И. Крылова (позднее известного академика «кораблестроения»), под портретом которого указаны лекции, которые он читал в Морском корпусе и Академии, и не указано, что в нашем Институте он читал лекции по кораблестроению.

Выставка в целом так хороша, так продумана и исполнена, что хотелось бы ее увековечить.

Я думаю, что выражу мысль многих инженеров, видевших и не видевших ее, просить начальника ЛИИЖТа тов. Протасова сфотографировать и издать альбом экспонатов выставки, с возможными подробностями и пояснениями, чтобы дать возможность всем желающим приобрести альбом этой выставки, отражающей гигантскую работу нашего Института за 150 лет своего существования. А министра путей сообщения тов. Бещева Б.П. просить в этом деле оказать содействие начальнику Института.

Выставка ежедневно посещалась как студентами и преподавательским персоналом, так и многочисленными гостями. Я на выставке каждый из четырех дней не был одинок, и каждый раз меня окружала и сопровождала группа студентов и молодых питомцев, окончивших Институт; завязывались дружеские беседы о времени моего студенчества и работы на транспорте, о моей полувековой инженерной деятельности.

Юбилейная XX научно-техническая конференция, посвященная 150-летнему юбилею ЛИИЖТа

Прежде всего, следует отметить, что организована и проводилась научно-техническая конференция хорошо, четко и ясно. Каждый день объявлялось, в каких помещениях и где производятся работы каждой секции, в каком корпусе и номер помещения. Заседания были пленарные и по секциям. Первое пленарное заседание состоялось в 18 часов 7 декабря в аудитории имени В.И. Ленина. Открытие его вел начальник Института, член-корреспондент Академии строительства и архитектуры СССР, д. т. н. профессор Протасов К.Г. на тему: «150-ле-

тие ЛИИЖТа и его роль в развитии транспортной науки, техники и строительства в нашей стране».

На это заседание одновременно со мной прибыли мои товарищи по выпуску 1901 г., инженеры путей сообщения Коханов и Гликман. Нас всех троих, как старейших гостей, пригласили в почетный Президиум пленарного заседания.

Затем на другой день начались заседания научно-технической конференции по секциям:

I. Социально-экономическая.
II. Эксплуатация железных дорог.
III. Электрификация железнодорожного транспорта.
IV. Механическая.
V. Комплексной механизации и автоматизации транспорта.
VI. Электросвязи и радиотехники.
VII. Путей и путевого хозяйства.
VIII. Мостов и строительной механики.
IX. Тоннелей, оснований, фундаментов и инженерной геологии.
X. Гидравлики и водоснабжения.
XI. Проектирования и строительства железных дорог.
XII. Общетехническая.
XIII. Библиотечная и иностранных языков.

Итого на конференции было 13 секций.

Так как во время празднований юбилея в Институте не прерывались учебные занятия, то работа всех секций проходила по вечерам в отведенное время, с 18 до 20 часов; работа каждой секции начиналась строго в 18 часов и заканчивалась в 20 часов.

При громадном количестве тем по всем секциям (а именно – 112) и при работе секций одновременно только три дня, естественно, никому не удалось прослушать все интересующие данное лицо темы. Поневоле пришлось ограничиться прослушиванием докладов только по нескольким темам. В частности, я ограничился посещением только двух секций: «II. Секция эксплуатации железных дорог» и «IX. Секция тоннелей, оснований, фундаментов и инженерной геологии».

Из прослушанных мною тем меня больше всего заинтересовала тема к. т. н. доцента Иохельсона Я.Е. «Опыт проектирования высокопрочных тюбингов Ленинградского метрополитена».

Этот интерес был вызван тем, что я с октября 1934 г. по май 1935 г. состоял консультантом по пуску в эксплуатацию первой очереди Московского метрополитена, и мне пришлось участвовать в комиссиях по передаче Московского метро от строительства в эксплуатацию.

Этими комиссиями были обнаружены в некоторых местах вертикальных стенок тоннелей свищи, в которые пробивалась вода, оказавшаяся агрессивного характера.

В этих местах должен применяться не обычный портланд-цемент, а цемент, специально заказанный, применительно к агрессии данных грунтовых вод.

Поэтому, когда был закончен доклад, я задал вопрос: «При проектировании метро в Ленинграде имеются ли места, где при прокладке тоннелей будут встречаться агрессивные воды, и какие меры борьбы с ними предположены при строительстве?»

Ответ я получил, что такие места в Ленинграде есть, но какие меры будут приниматься при строительстве во избежание появления в стенках тоннелей свищей, не было указано. Правильное решение этого вопроса очень важно, чтобы не появлялись свищи в стенках Ленинградского метро.

Как видно из изложенного, мое участие в Юбилейной научно-технической конференции было очень скромным, я мог участвовать только по двум секциям.

В заключение своих воспоминаний должен сказать, что моя поездка в Ленинград и участие в 150-летнем юбилее родного Института была большой радостью на склоне лет, заставила меня встряхнуться, вспомнить былое, связанное с лучшим временем жизни – студенчеством, собраться с силами и написать настоящие воспоминания.

Д.Д. Кузьмин
1960

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] М.Н. Герсеванов – отец известного академика Н.М. Герсеванова.
[2] Ясинский Ф.С. – 15.09.1856 – 18.11.1899.
[3] Митинский Н.Н. – 20.12.1873 – 20.10.1912.
[4] Белелюбский Н.А. 1.03.1845 – 4.08. 922.
[5] Передерий Г.П. – 11.10.1871 – 14.12.1953.
[6] Новой техники и мощных механизмов не было, но строительство было действительно скоростное, т. к. дорога строилась стратегическая.

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 15

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева

Корректоры: Г. Эрли, Е. Сметанникова
Оператор Е. Зуева
Оригинал-макет подготовлен Б. Абакумовым
Художественное оформление переплета С. Жигалкина

Подписано в печать 02.07.2010. Формат 60×90 $^1/_{16}$.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура Baskerville.
Усл. печ. л. 56. Тираж 800. Заказ № 3558.

НП «Рукописные памятники Древней Руси».
№ госрегистрации 1067746430102
Тел.: 959-52-60. E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: http://www.lrc-press.ru, http://www.lrc-lib.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов в ОАО ордена «Знак Почета»
«Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова».
214000, г. Смоленск, проспект им. Ю. Гагарина, 2.

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

СБОРНИК
15